Colección Multidisciplina

La identidad nacional mexicana como problema político y cultural

Nuevas miradas

Raúl Béjar y Héctor Rosales (coordinadores)



La identidad nacional mexicana como problema político y cultural nuevas miradas

Coordinadores

Raúl R. Béjar Navarro
S. Héctor Rosales Ayala

La identidad nacional mexicana
como problema político y cultural.
Nuevas miradas.
/ Raúl Béjar y Héctor Rosales, coordinadores.
Cuernavaca, UNAM,
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias,
2005.

282 p. ISBN: 970-32-3194-2



Introducción

Raúl Béjar y Héctor Rosales[1]

Este libro reúne un conjunto de 10 ensayos de investigación, cuyas versiones preliminares se presentaron para su discusión en el Tercer Coloquio *La Identidad Nacional Mexicana como Problema Político y Cultural*, realizado en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, los días 21 y 22 de febrero de 2005. Cada uno de los ensayos constituye una mirada teóricamente construida que representa parte de los intereses cognoscitivos de los autores, y en particular sobre la manera en que reflexionan hoy sobre la identidad nacional mexicana. Este es un tema de investigación que parecía agotado en cierto tipo de retórica filosófica y política, pero que muestra nuevas dimensiones y facetas en el contexto mundial contemporáneo, caracterizado por la globalización, la multiculturalidad y un nuevo entorno tecnológico (redes y medios de comunicación).

En el primer ensayo "Las identidades nacionales hoy. Desafíos teóricos y políticos", presentamos algunas de las ideas que nos parecen centrales en torno a la situación de los estados-nación en el contexto de la globalización, mostrando que hay un debate abierto acerca del agotamiento o vigencia de la organización estatal. Para el caso mexicano, enunciamos parte de la agen-

[1] Sociólogos del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM.

da de investigación sobre la identidad nacional, asumiendo que se trata de un proceso complejo inmerso en los conflictos donde se confrontan fuerzas sociales específicas que buscan orientar los procesos económicos y políticos que le dan o que le quitan sentido a un proyecto nacional.

En el segundo ensayo, titulado “La transformación de la cultura en México”, Lourdes Arizpe nos ofrece una visión informada y crítica sobre algunos procesos sociales complejos que están ocurriendo en el mundo, los cuales se expresan con algunas características específicas en nuestro país: las migraciones, la situación de las industrias culturales, el uso de internet y la situación de las artesanías. El panorama es tan grave que no es suficiente con proponer políticas culturales innovadoras que provengan del Estado, sino toda una transformación que abra el debate sobre la cultura a una participación ciudadana realmente democrática.

Los siguientes dos ensayos nos recuerdan que la mirada histórica es fundamental, porque es allí, en los escenarios concretos donde se han decidido los triunfos o derrotas de ciertos proyectos sociales, donde se han construido los modos de percepción, valoración y acción que se encuentran presentes en la cultura mexicana, al menos como ha sido reconocida de manera amplia. Precisamente, Ricardo Pérez Monfort nos ofrece en: “El pueblo y la cultura: del porfiriato a la revolución”, una reconstrucción minuciosa de cómo una idea aparentemente tan abstracta como la de *pueblo*, en realidad es el resultado de cierto tipo de práctica discursiva y representativa, donde destaca el papel de los artistas y escritores. Resulta muy ilustrativo el contraste de la idea de pueblo durante el porfiriato y los cambios ideológicos que produjo la Revolución Mexicana. La importancia de la mirada histórica es que revela los autores, imágenes y textos paradigmáticos que le dan concreción a las formas predominantes de representación social.

Gilberto Giménez y Catherine Héau en "Versiones populares de la identidad nacional en México durante los siglos XIX y XX", por su parte, combinan la mirada sociológica con la mirada histórica para sostener la tesis de que a lo largo del siglo XX, es posible identificar una forma de nacionalismo popular que ha seguido su propia trayectoria, distinguiéndose del nacionalismo hegemónico. Este enfoque resulta estratégico para sustentar que aún hoy, en el marco de una sociedad mexicana conformada por las premisas del neoliberalismo, hay elementos de una manera alterna de pensar y de vivir la nación.

En "La identidad nacional entre los mayas. Una ventana al cambio generacional", Maya Lorena Pérez Ruiz comparte, a través de la mirada de una antropología afectiva, su acercamiento al pueblo maya contemporáneo inmerso, como todos los pueblos indios de México, en una nueva complejidad social que le exige a los actores sociales nuevas estrategias de adaptación; y donde, efectivamente, los actores encuentran respuestas a su situación específica, de acuerdo a los escenarios donde transcurre su vida. De esta manera, se logra demostrar que la identidad nacional no es solamente una idea abstracta, sino que se traduce en la apertura o clausura de ciertos modos de vida. Además, al recuperar, mediante testimonios la voz viva de los protagonistas, el discurso académico se enriquece porque se logra conjugar la reflexión teórica con la capacidad narrativa de los sujetos.

Jesús Antonio Machuca, por su parte, construye un dispositivo teórico que le permite presentar de manera innovadora los temas que desarrolla en su ensayo "Reconfiguración del Estado-nación y cambio de la conciencia patrimonial en México". En particular, destaca la capacidad para articular un discurso crítico que permite entender gran parte de las transformaciones que están ocurriendo en el ámbito cultural; algunas de ellas vinculadas a transformaciones de orden estructural mundial, pero muchas

otras relacionadas, para el caso mexicano, con la crisis de un tipo de estado social y de un tipo de hegemonía que se mantuvo vigente durante varias décadas. El concepto de patrimonio cultural es sujeto a un análisis que revela los usos que se han hecho de él, y de qué manera ocupa hoy un lugar central en los debates teóricos sobre la cultura, en el sentido que asumen los movimientos sociales, que reconocen en ella, un valor estratégico y un ámbito privilegiado para actuar política y simbólicamente en los nuevos escenarios abiertos por el retiro del Estado, por las nuevas normas jurídicas y, de manera paradójica, con las nuevas reglas del mercado.

En "La otra piel de la cultura: comunicación e identidad en el nuevo milenio", María de la Luz Casas Pérez coloca los fenómenos de comunicación como uno de los ejes para comprender cómo se realizan hoy los procesos de construcción de las identidades sociales. El acceso a las tecnologías de comunicación influye en las posibilidades de incluirse en las redes por las cuales circulan hoy los mensajes y los bienes simbólicos más importantes del mundo globalizado. Lo que está en juego, nos dice la autora, son las alternativas que tienen los individuos y los colectivos para disponer de un mayor número de repertorios simbólicos que les permitan presentarse socialmente como portadores de identidades múltiples, entre las cuales, sobresale la identidad nacional, despojada de sus connotaciones "duras", siendo uno más de los rasgos culturales del sujeto global.

José Manuel Valenzuela por su parte, nos recuerda, en su ensayo "El México de afuera. Procesos identitarios y diásporas latinoamericanas", varios fenómenos que debemos tener en cuenta en los debates inmediatos sobre la identidad nacional de los mexicanos. Enfatiza, en especial, en la importancia de la pobreza como condición histórica y estructural que nos vincula con lo que sucede en los países latinoamericanos, cuyas fronteras ofrecen situaciones similares, aunque los sujetos tengan nacio-

nalidades distintas. En la América Latina de los últimos 20 años se observa un mismo proceso de deterioro de las condiciones de vida provocado por la lógica económica neoliberal. Una de las consecuencias de esta situación son los movimientos migratorios de una población muy numerosa. Para el caso mexicano, resulta estratégico considerar el papel que jugarán en su futuro inmediato los mexicanos que han logrado asentarse en Estados Unidos, así como los flujos migratorios que continúan, a pesar de todas las formas de represión que se siguen incrementando en la frontera norte. De allí la importancia de incluir este tema como una de las miradas necesarias sobre la identidad nacional.

Los dos últimos ensayos que integran este libro se caracterizan porque vinculan sus reflexiones sobre la identidad nacional con algunos datos empíricos. Fernando Vizcaíno recurre en esta ocasión a analizar la *Encuesta Mundial de Valores (1980-2000)* que llevó a cabo la Universidad de Michigan. En su ensayo "Identidad nacional, sentido de pertenencia y autoadscripción étnica", este autor entiende la identidad nacional como un proceso gradual, para evitar aseveraciones extremas que afirmen la presencia de una identidad nacional lograda, o bien que declare la desaparición de la misma. Al referirse a los rasgos de un grupo nacional, debe advertirse que nunca abarcan a la totalidad de referencia. Asociado a la definición y problemática de la identidad nacional, hay que aclarar el concepto de nación.

La aproximación al concepto de identidad nacional y nación que sigue Vizcaíno no considera el término de Estado como condición *sine qua non*. Existen muchas naciones que han adquirido la forma de éste: Nación-Estado o Estado-nación. Empero muchas naciones no poseen un Estado, o algún grado de soberanía, que pudiésemos llamar preestatal; no obstante que, al menos algunos de sus miembros pudieran legítimamente aspirar a una

forma de gobierno soberana, independiente y reconocida como Estado por la comunidad internacional.

El autor asume, entonces, que existen muchas naciones integradas a un Estado, y por tanto, prefiere el término de Estado multinacional sobre el de Estado-nación. A su vez, afirma que frente a esta diversidad de identidades existe una identidad del Estado multinacional, es decir una identidad compartida que consiste en los elementos comunes entre los miembros de las diversas culturas nacionales. El primer elemento de esta identidad compartida quizá tenga por base las instituciones federales, tales como la moneda, el pasaporte, los mapas generales del territorio, una historia común y las instituciones de asistencia social financiadas por el Estado. Pero, dependiendo de cada caso, podríamos agregar la lengua, la fe, un enemigo común externo. Por esto advierte que su tema, tanto o más que la identidad nacional, es sobre la identidad nacional compartida.

Finalmente, el ensayo de Héctor Manuel Cappello "Identidad y carácter cívico político en el México de la transición política", constituye un esfuerzo por contextualizar los datos que ha obtenido de un estudio empírico iniciado hace dos décadas, junto con Raúl Béjar, en el conjunto de fenómenos que marcan hoy el devenir de la sociedad mexicana; en particular, las características de la sociedad global, pensada como sociedad del riesgo, y el proceso económico y político conocido como el México de la transición, cuya comprensión es necesaria para todos los sujetos y actores que quieran influir en el futuro inmediato del país.

Esperamos que este conjunto de ensayos sea útil para enriquecer y profundizar los debates necesarios no solamente sobre la identidad nacional, tema central de nuestra reflexión, sino sobre el conjunto de aspectos relacionados con ella y que, como hemos visto, incluyen una amplia gama de fenómenos y miradas.

Las identidades nacionales hoy. Desafíos teóricos y políticos

*Raúl Béjar y Héctor Rosales**

Nuevos contextos y preguntas sobre la identidad nacional

¿Qué circunstancias políticas y culturales nos hacen pensar que tiene pertinencia volver a discurrir académicamente sobre la identidad nacional mexicana? ¿Qué desafíos teóricos y políticos debemos confrontar para que nuestra reflexión realmente contribuya a esclarecer algunos aspectos de la fenomenología de las sociedades complejas en las que hoy vivimos?

Estas son algunas de las preguntas que nos hemos planteado para elaborar este ensayo, cuyo propósito es ofrecer a los lectores algunos elementos que hemos encontrado en una revisión de la literatura reciente sobre el tema. Creemos que hay algunas dimensiones cualitativas novedosas en el mundo fáctico, y en el mundo de las ideas, que nos exigen dialogar sobre la identidad nacional mexicana en términos muy distintos de cómo podía hacerse hace algunos años. El conocimiento de las transformaciones sociales mundiales y su expresión en el plano de las teorías constituye, en sí mismo, un tema de estudio complejo.

* Sociólogos, del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarías de la UNAM.

En este documento nos limitamos a señalar que uno de los retos colectivos, especialmente para los científicos sociales, es caracterizar nuestro momento histórico, categoría clave que sintetiza la complejidad del mundo contemporáneo, como expondremos más adelante.

EL SENTIDO DEL DEBATE SOBRE LA IDENTIDAD NACIONAL

El punto de partida de las ideas que nos interesa poner a discusión fue la investigación de largo plazo realizada por Raúl Béjar y Héctor Manuel Cappello sobre la identidad y el carácter nacional en México, iniciada en 1985. El enfoque adoptado en esa investigación integró dos perspectivas: la psicosocial y la sociopolítica sobre la identidad nacional y basó su análisis en el diseño de una encuesta que pudo ser aplicada sistemáticamente en todo el país diferenciado por regiones (Béjar, 1986; Cappello, 1990). Tomando en cuenta esa investigación y aceptando su potencialidad teórica y metodológica para generar información empírica original, al mismo tiempo se observó que la complejidad del fenómeno de las identidades nacionales en el mundo había dado lugar a otros acercamientos disciplinarios. Precisamente, para ir más allá de una perspectiva centrada en lo institucional, nos dimos la oportunidad de repensar la identidad nacional mexicana como problema político y cultural, a partir de la apropiación creativa de algunas formulaciones de Hugo Zemelman, en particular el uso epistemológico de la categoría de totalidad, expuesta en su obra *Los horizontes de la razón*, la cual recupera la historicidad de los procesos sociales.

En diálogo con este posicionamiento teórico, postulamos que la identidad nacional no es una realidad dada sino dándose, de carácter complejo y multidimensional. De allí que pudiéramos comprender, en el plano epistemológico, a la identidad

nacional como un dispositivo de integración cognoscitiva. De esta manera, se plantearon las preguntas que podrían interesar a diversas ciencias sociales: filosofía, filosofía política, ciencia política, sociología, antropología, lingüística, economía política, comunicación, derecho y psicología social, entre otras. (Béjar y Rosales, 1999). Esta estrategia sirvió para construir un espacio de interlocución que admite múltiples diálogos que confluyen, finalmente, en el interés por preguntar, en diferentes coyunturas, cuáles son las opciones que tiene México para pensarse como una nación viable en un mundo que cambia aceleradamente y que ha puesto en jaque a los estados nacionales.

Los coloquios sobre la identidad nacional mexicana, realizados en 1997 y 2000, han sido acompañados de revisiones periódicas sobre el estado del arte sobre el tema. La literatura acerca de los fenómenos identitarios en el mundo es muy abundante, de allí la necesidad de construir mapas sobre las teorías y los autores que nos permitan orientarnos. Por otro lado, parece evidente que las transformaciones históricas mundiales han reactualizado el tema de las identidades culturales y en particular de las identidades nacionales, como uno de los ámbitos de investigación más complejos e importantes de nuestra época.

Ante esta situación hemos recurrido a la contextualización como un recurso metodológico para ubicar la producción de teoría sobre las identidades nacionales, tratando de ser sensibles tanto al lugar en que se produce como a la realidad que se toma como referente. ¿De qué identidades nacionales se trata? Dadas las asimetrías en el mundo debemos estar alertas para problematizar la producción de teoría. No es lo mismo referirnos a la identidad nacional de Estados Unidos o Canadá, que a la de cada uno de los países europeos, asiáticos, árabes, africanos, de Oceanía, latinoamericanos o caribeños.

Cuando la realidad social e histórica que nos interesa es la de nuestro propio país, México, debemos tener criterios que nos permitan realizar una apropiación selectiva y creativa de las ideas que circulan internacionalmente y hacer el esfuerzo por generar un conocimiento que responda a nuestra especificidad. No se trata, de ninguna manera de caer en la falacia de pensar que "como México no hay dos", sino de asumir el compromiso de hacernos inteligible el escenario histórico en el que transcurren nuestras vidas y en el cual participamos en nuestra calidad ciudadana. Desde luego, este escenario está interconectado con muchos otros, hasta llegar a los confines planetarios.

En el II Coloquio, al pensar en clave de integración cognoscitiva, además de estudiar la constelación temática de la identidad nacional, la utilizamos como un caleidoscopio para ver múltiples facetas de la fenomenología mundial y en particular de lo que sucede en nuestro país, inmerso, como todos los estados nacionales, en el vértigo de las interconexiones, los intercambios, las integraciones selectivas y las exclusiones, conocidas como "globalización" (Béjar y Rosales, 2003). Ahora, ante la oportunidad de continuar profundizando en el tema, el sentido que tiene este ensayo constituye una gran oportunidad para decirle a otros de qué manera el tema de la identidad nacional nos ha permitido resignificar nuestro oficio como productores de conocimiento sobre lo social, desde las coordenadas espaciales y temporales en las que transcurren nuestras vidas.

La identidad nacional mexicana nos interesa no solamente como objeto de conocimiento, sino porque creemos que en los discursos sociales espontáneos, y en las construcciones teóricas elaboradas sobre ella, se encuentran claves muy importantes para comprender el significado de nacer, vivir y ser parte de una nación. En otras palabras, nos interesa dejar anotada nuestra implicación emotiva con la identidad nacional mexicana, preci-

samente porque deseamos ejercer una vigilancia sobre las distorsiones que esta implicación emotiva puede causar.

Aceptamos que la identidad nacional mexicana debe pensarse como un resultado histórico abierto y en transformación y que debe evitarse tratarla como una esencia o como una realidad cristalizada. Pero debemos aceptar que en el trasfondo de nuestro interés cognoscitivo está implícita la curiosidad de entender qué es México y qué somos los mexicanos como colectividad humana diferenciada de otras. No podemos ocultar que al elegir como tema de indagación la identidad nacional mexicana, lo hacemos porque creemos en la posibilidad de construir opciones para que la vida de los mexicanos transcurra en mejores condiciones materiales y donde existan mayores oportunidades de realización personal y comunitaria. En otras palabras, estamos reivindicando nuestros derechos elementales, como los plantea Horacio Cerutti: el derecho a la vida, a la ejercitación del pensamiento y el derecho de soñar (Cerutti, 2003: 15-16).

En forma concreta retomamos aquí la idea de que la producción de conocimiento se hace siempre desde una matriz cultural de pertenencia que conviene hacer explícita. Como parte de esa matriz cultural tenemos, de acuerdo a las ciencias de la complejidad, una matriz epistémica, esto es, nuestro trasfondo existencial y vivencial, nuestros mundos de vida, las fuentes que originan y rigen nuestro modo general de conocer, propio de un determinado periodo histórico-cultural y ubicado también dentro de una geografía específica, además de las trayectorias biográficas que definen lo que somos y que nos sitúan ante posibilidades inéditas de lo que podemos ser.

En nuestro caso es muy interesante constatar que hemos sido socializados como mexicanos del siglo XX, y que somos especialmente sensibles a los temas mexicanos. Por lo tanto, nuestra aproximación no puede ser valorativamente neutra,

aunque aceptemos hacer nuestro mayor esfuerzo para alcanzar la objetividad, hasta donde esto es posible. En las circunstancias específicas de la sociedad mexicana actual, entendemos que nuestro oficio como investigadores sociales requiere de un esfuerzo renovado para ejercer nuestra autonomía intelectual, instalarnos en el mundo sin aceptarlo tal como es, asumir íntegramente la complejidad de la vida, reinterpretar nuestros saberes, compartir con otros nuestras experiencias y encontrar a otros significativos a través de la ejercitación de la palabra auténtica. Todo ello para renovar el sentido de nuestro oficio y para escapar a la lógica dominante que tiende a diluir el ejercicio crítico del pensamiento. En este sentido, hacemos nuestra la idea de Luis Villoro, cuando afirma que frente al desencanto se impone la necesidad de una reflexión ética. Frente al desencanto es urgente que nos atrevamos a preguntar de nuevo (Villoro, 1998: 7).

Las circunstancias y el contexto

La pertinencia de volver a discurrir académicamente sobre la identidad nacional mexicana nos parece evidente si consideramos la situación de los estados nacionales en el contexto mundial. Compartimos, con algunos autores, la observación de que para comprender la época histórica contemporánea resulta indispensable tomar en cuenta el juego dialéctico que se establece entre la globalización y los procesos identitarios.

Estos dos grandes temas son objeto hoy de intensos debates y posicionamientos teóricos e ideológicos. A manera de ilustración nos interesa sintetizar algunas ideas clave que pueden servir para orientar nuestra discusión.

Coincidimos con la idea de que la globalización es un concepto que abarca todos los aspectos de la condición humana (Robertson, 1998). La globalización es un fenómeno multidi-

mensional. Podemos interesarnos por sus dimensiones económicas, políticas, geográficas, sociales o culturales. La globalización es al mismo tiempo un proceso histórico, narrativo e imaginado (García Canclini, 2000). De los diferentes enfoques sobre la globalización resulta relevante, para nuestros propósitos, la obra de Manuel Castells. En sus tres volúmenes de *La era de la información*, este autor ofrece un panorama general de la economía global y del papel que tienen la información y el conocimiento para la integración de las nuevas formas de producción e intercambio, así como de las modificaciones en la configuración del espacio-tiempo, o espacio de flujos. Además de la capacidad de Manuel Castells para integrar gran cantidad de información y del acierto de concebir al mundo como el escenario pertinente para cualquier científico social, queremos ponderar la imagen sintética que nos ofrece del momento histórico contemporáneo. De acuerdo con Manuel Castells:

> Estamos viviendo, desde hace más de una década, una transformación histórica multidimensional definida por la transformación del sistema productivo, del sistema organizativo, del sistema cultural y del sistema institucional, sobre la base de una revolución tecnológica que no es la causa pero sí el soporte indispensable (Castells, 2003: 5).

Consideramos que esta caracterización de nuestra época histórica puede complementarse con algunas ideas generadas en la vertiente del pensamiento crítico. Por ejemplo, el señalamiento de que resulta muy importante distinguir varios aspectos de la globalización: la percepción cotidiana o de sentido común que se tiene, sobre todo en las ciudades, las cuales ofrecen entornos homogéneos, especialmente en los centros comerciales trasnacionales, mediadores de una relación aparente con muchos países

del mundo a través de sus mercancías distintivas; por otra parte se tiene el uso ideológico de la globalización, que a través de diversos aparatos y agentes, la presentan y conciben como un proceso natural y "benéfico" para el conjunto de la humanidad; finalmente es importante destacar el uso potencial de la globalización como categoría teórica. En esta dirección han avanzado muchos autores, entre los que destaca, en nuestro medio, John Saxe-Fernández. Para este autor:

> Como categoría histórica, la globalización es un equivalente a la "internacionalización económica", y por lo tanto es un fenómeno íntimamente vinculado con el desarrollo capitalista, intrínsecamente expansivo y que tiene en la experiencia colonial e imperial una de sus más claras expresiones históricas contemporáneas. En este sentido la globalización ocurre en los contextos de poder y contradicciones del capital. Si por globalización entendemos la internacionalización económica, es decir, la existencia de una economía internacional relativamente abierta y con grandes y crecientes flujos comerciales y de inversión de capital entre las naciones, entonces no es un fenómeno nuevo, inédito ni irreversible (Saxe-Fernández, 2003: 9-10).

El debate sobre la globalización resulta estratégico porque nos puede conducir a caracterizar nuestro momento histórico. De esta manera, la globalización puede pensarse como la era en la cual el capitalismo mantiene una serie de monopolios en las sociedades centrales, a saber: el monopolio financiero, el monopolio científico y tecnológico, el monopolio militar, un monopolio sobre los recursos naturales, junto con un mercado mundial diseñado para posibilitar el intercambio de mercancías y capitales pero no de la fuerza de trabajo (Amin, 1997 y 1999). El fenómeno a explicar es el hecho de que un mismo régimen

de acumulación extendido a escala global sea compatible con varios regímenes de significación tanto en el centro como en la periferia.

En lo que se refiere a los procesos identitarios, es primordial recordar la formación de una conciencia política internacional sobre la importancia de la diversidad cultural en el mundo, a través de las acciones de la UNESCO, entre las que destacan las obras: *Nuestra Diversidad Creativa*, el Primer y Segundo Informes Mundiales sobre la Cultura y, en particular, el *Informe sobre el Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*.

Cada vez es mayor la sensibilidad ante los efectos que está teniendo la globalización neoliberal sobre las culturas del mundo porque, al estar subordinada al proceso sistémico de acumulación de capital, conlleva un proceso polarizante entre países o regiones y acentúa las diferencias de clase, interétnicas y de género.

En el marco de las relaciones conflictivas que se establecen entre globalización e identidades culturales destaca, como un nudo problemático, lo que se ha llamado ocaso, declinación, desgaste, obsolescencia, fin, extinción o muerte de los estados nacionales, contrapuesta a otros autores que subrayan la funcionalidad de esta forma de organización sociopolítica para el sistema de acumulación a escala mundial.

Nuevamente resulta ilustrativa la síntesis que ofrece Manuel Castells de esta situación y que coincide con las imágenes que ofrecen día a día los medios de difusión. Los estados nacionales parecen incapaces de controlar la globalización de la economía, de los flujos de información, de los medios de comunicación y de las redes criminales. Hay una creciente pérdida de soberanía económica, lo cual reduce el margen para la formulación de políticas económicas "nacionales".

> El Estado nación basado en la soberanía de sus instituciones políticas sobre un territorio y en la ciudadanía definida por esas instituciones es cada vez más una construcción obsoleta que, sin desaparecer, deberá coexistir con un conjunto más amplio de instituciones, culturas y fuerzas sociales (Castells, 2003: 8).

Esta situación repercute sobre los procesos identitarios porque, según Castells, la identidad de la gente se expresa cada vez más en un ámbito territorial distinto del Estado nación moderno. Hay un mayor apego a las identidades locales o regionales que a las identidades históricas constituidas. Desde luego, este es un tema de investigación específico que requiere de considerar múltiples situaciones y determinaciones concretas.

Por su parte, quienes señalan la vigencia de los estados-nación argumentan que esta forma de organización social ha estado vinculada con las necesidades históricas del capitalismo en diversos momentos. Si bien el capitalismo no inventa a los estados nacionales, sí se sirve de éstos porque resultan funcionalmente útiles para delimitar fronteras y circunscribir territorios, además de ser aparatos burocráticos y administrativos que someten políticamente, dividen y diversifican u homogeneizan culturalmente, disciplinan laboralmente, liberan imaginaria y nacionalistamente, además de ofrecer condiciones adecuadas para la explotación económica y el mantenimiento de un orden jurídico que mercantiliza y ciudadaniza a los pobladores.

En síntesis, los estados nacionales han cumplido funciones de control y disciplinamiento social, además de contar con aparatos ideológicos que se articulan para presentar la realidad capitalista como la única forma de sociedad legítima o posible. En las condiciones del capitalismo globalizado el capital no depende menos de los estados territoriales de lo que lo hizo siempre. El capital necesita estados que organicen el mundo

para mantener su lógica de acumulación. Si bien es cierto que el estado-nación debe responder a las demandas del capital global y que ciertos principios administrativos se han internacionalizado para facilitar los movimientos del capital a través de las fronteras nacionales, los principales instrumentos de gobierno global siguen siendo, sobre todo, estados-nación. Hacia el futuro, según Tirado Almendra:

> los Estados nacionales, lejos de desaparecer, continuarán multiplicándose al menos en el transcurso de los próximos 100 años, como resultado de una tercera tendencia secular peculiar del capitalismo histórico, encaminada a descentralizar sus unidades de organización política (los Estados nacionales) conforme progresan otras dos tendencias seculares peculiares y centrales del sistema: el aumento de la riqueza y mayor centralización por un lado, y la mercantilización/precarización de las masas trabajadoras del otro (Tirado, Almendra, 2004: 6).

Si pensamos en las circunstancias específicamente mexicanas, resulta urgente colocar en la esfera pública la importancia que tiene la cultura como un elemento clave para discernir las opciones que tenemos como sociedad (Arizpe, 2004; Giménez, 1999). Entendemos, con Gilberto Giménez, que los procesos identitarios forman parte de la problemática cultural y que es necesario avanzar en la comprensión colectiva de la importancia que tienen los procesos simbólicos y los entramados de significación, tanto para los proyectos de vida individuales como para los proyectos colectivos (Giménez, 2000). En el caso específico del Estado nacional mexicano nos resulta indispensable observar de qué manera se presentan fenómenos contradictorios en el marco del capitalismo global y de sus tendencias predominantes porque si bien es cierto que podemos constatar la "venta de México",

como la ha llamado Miguel León Portilla, (León Portilla, 2004) esto es, la desnacionalización económica, la complejidad de nuestra sociedad nos invita a advertir que se mantienen actuando gran parte de los aparatos ideológicos del estado-nación y que cada esfera de lo social constituye un frente de lucha que es al mismo tiempo institucional, económico y simbólico.

De esta manera, podemos abrir múltiples interrogantes sobre lo que pasa con la educación, la salud, la alimentación, la religión, las opciones productivas, la diversidad étnica, los equipamientos urbanos, las innovaciones tecnológicas y el uso de los medios de difusión, además de las temáticas del campo artístico y cultural; así como la definición y uso del patrimonio cultural, de las ciudades históricas, los paisajes y lugares turísticos. En cada situación concreta se juega el sentido de lo nacional, aunque ahora de una manera mucho más matizada y sutil. No se trata del juego dicotómico entre lo propio o lo ajeno, sino de la activación de una conciencia histórica de pertenencia que potencialmente enriquece de sentido las vidas individuales, más allá de las instrumentaciones políticas y más acá de la lógica económica dominante.

Desafíos teóricos y políticos

En el contexto de la globalización neoliberal el concepto de identidad forma parte de múltiples entramados teóricos y políticos. En el marco de nuestra exposición distinguimos dos tareas diferentes que cumplir, una de ellas relacionada con las reflexiones de corte académico que permitan aclarar los significados y usos, tanto ideológicos como teóricos, de la palabra “identidad” en diferentes escenarios políticos en los cuales los discursos sobre la identidad tienen repercusiones inmediatas porque definen y orientan la acción de sujetos concretos.

Los desafíos teóricos implican la revisión y crítica de los paradigmas o de las formulaciones teóricas con las cuales se han pensado las identidades, tratando de distinguir la diversidad de posiciones ideológicas, así como la aparición de nuevos paradigmas o enfoques, afines con la difusión del paradigma de la complejidad como una de las opciones que, según nuestro criterio, puede ofrecernos algunas vías para superar el bloqueo creativo presente en la práctica de las ciencias sociales contemporáneas. Desde luego, no se trata solamente de un acto de fe, ni de una nueva doctrina o de un metarrelato. El paradigma de la complejidad se configura de manera silenciosa pero ininterrumpida a lo largo del siglo XX. De manera paradójica, las sucesivas revoluciones científicas en la física, la biología, la informática y las neurociencias dialogan con formas culturales previas a la modernidad, algunas de larga data, que tenían una visión integral y holística del mundo.

Este paradigma surge como una respuesta colectiva, a la que han contribuido pensadores como Fritjof Capra (1992) y Edgar Morin (1994), la cual parece anunciar una reforma del pensamiento en la que todos estamos llamados a participar y que puede contribuir al nacimiento de una época histórica distinta. Uno de los principios del paradigma de la complejidad es la conciencia, cada vez más extendida, de que el mundo en que vivimos se caracteriza por sus interconexiones a un nivel planetario. Esto significa que los fenómenos físicos, biológicos, psicológicos, sociales y ambientales, son todos recíprocamente interdependientes. Por consiguiente, para describir y actuar en este mundo de manera adecuada se necesita una perspectiva amplia, holística y ecológica que no nos pueden ofrecer las concepciones reduccionistas del mundo ni las diferentes disciplinas separadas. Necesitamos una nueva visión de la realidad. Un nuevo paradigma, es decir, una transformación fundamental

de nuestro modo de pensar, de nuestro modo de percibir y de nuestro modo de valorar.

En consonancia con las ideas anteriores deseamos compartir con los lectores un guión que permitiría un acercamiento sistemático al estudio de las identidades nacionales en el mundo, como una de las dimensiones de mayor interés teórico y político porque lo que está en juego es la orientación de los procesos sociales fundamentales. La situación histórica que hoy vivimos nos demanda un esfuerzo de comprensión y de esclarecimiento. La configuración de un Imperio global hegemonizado por Estados Unidos está en curso (Hardt y Negri, 2002). La globalización económica de carácter neoliberal, que tiene como principales protagonistas a las corporaciones trasnacionales y a los mismos estados nacionales como reguladores de la conflictividad social, crean situaciones indeseables de violencia, anomia, desigualdad, exclusión y destrucción ambiental. El mundo como es hoy resulta inaceptable. Esta toma de posición ética nos puede impulsar a articular nuestras capacidades y potencialidades intelectuales con los sujetos que hoy actúan en la búsqueda de opciones. Por consiguiente, uno de los puntos iniciales de la agenda de investigación que proponemos sería la caracterización de nuestro momento histórico. ¿Estamos ante la era del capitalismo global? ¿Qué expresan las diferentes interpretaciones sobre la globalización? ¿Qué relaciones hay entre globalización y cultura?

Por otra parte, es importante reflexionar acerca de la situación actual de las ciencias sociales y las opciones que nos ofrecen hoy las ciencias de la complejidad en diálogo con la renovación del pensamiento crítico. Esta perspectiva nos permitiría proponer como punto de partida la idea de que el capitalismo global es un fenómeno holístico complejo. La globalización y los estados-nación en el mundo serían parte de una articulación compleja de un ensamblaje que responde a las necesidades de acumulación

del sistema como un todo. Es en este contexto donde adquieren sentido las diversas posiciones teóricas acerca de la extinción o refuncionalización de los estados nacionales.

En términos comparativos, resulta de especial interés, conocer de qué manera se ha expresado, en los países latinoamericanos, un conflicto o crisis de las identidades nacionales. Como es conocido, a lo largo del siglo XX el principio identitario dominante en toda América Latina fue la identidad nacional (Larraín, 2004). El giro histórico surgió en los años ochenta cuando las determinaciones del capitalismo global presionaron a los estados latinoamericanos a cumplir un nuevo papel: el de la modernización en el marco de la globalización. A diferencia del estado desarrollista, la modernización como adaptación a la economía global, consiste, sobre todo, en traspasar al mercado lo que era del estado.

En América Latina, siempre considerando su diversidad, las identidades nacionales se muestran como procesos transicionales de acuerdo con la magnitud de las crisis de legitimación que sufren las instituciones estatales. Las identidades nacionales no desaparecen pero parecen disociarse de los aparatos estatales, de allí que lo nacional sea objeto de múltiples definiciones y redefiniciones en el marco de los conflictos económicos, políticos y simbólicos contemporáneos. Parte de la fenomenología histórica de cada estado-nación latinoamericano se juega, precisamente, en la posibilidad o no de activar lo nacional como un nodo de articulación de proyectos, en una interrelación más compleja con los procesos identitarios étnicos y regionales. La refundación de lo nacional permitiría que los acuerdos inter-nacionales tuvieran una sustentabilidad social y política, lo cual posibilitaría que los acuerdos comerciales y económicos se construyeran sobre la base de la equidad y un sentido renovado de la justicia. Somos cons-

cientes de que esta línea de reflexión conduce a una axiología radicalmente distinta a la que hoy predomina.

La comprensión de los procesos identitarios en el mundo y en América Latina nos permitiría seleccionar las premisas teóricas más pertinentes para explicar la fenomenología de México. La relación entre lo general, lo particular y lo específico llevaría a reinterpretar el devenir histórico de México para hacer inteligible la situación actual y contribuir a reconocer, o a construir, las opciones que requerimos como sociedad. Una de las preguntas claves hacia el futuro inmediato es la posibilidad de pensar en una identidad nacional capaz de rehacerse una y otra vez en una relación creativa con la multiculturalidad y la plurietnicidad como elementos constitutivos de nuestra complejidad.

DESAFÍOS POLÍTICOS

Los desafíos políticos tienen varios niveles articulados entre sí. En el nivel más general consideramos indispensable tomar en cuenta la geopolítica con el propósito de caracterizar nuestra época o momento histórico que parece debatirse entre un nuevo orden económico y político y el caos mundial. En esta caracterización resulta clave discernir cuál es el lugar y el papel de Estados Unidos en el mundo (Saxe-Fernández, 2003). No es casual que la Universidad Nacional Autónoma de México tenga un Centro de Investigaciones sobre América del Norte, ni tampoco la abundante literatura que sigue paso a paso las acciones del gobierno de Estados Unidos aunque no circule la información necesaria sobre las características sociales y culturales de la sociedad estadounidense, más allá de las visiones estereotipadas. Tal vez el conocimiento de los movimientos sociales, artísticos y culturales que se han gestado en Estados Unidos nos revelaría un arco iris

de iniciativas, muchas de ellas en contra de las tendencias dominantes y hegemónicas.

Para México uno de los desafíos políticos centrales consiste en nuestra necesaria convivencia con los Estados Unidos, muy bien caracterizada por la metáfora del oso y el puerco espín, difundida por Davidow. No es casual que los mexicanos seamos muy sensibles a las acciones norteamericanas, sobre todo cuando millones de mexicanos se juegan la vida en su calidad de migrantes ilegales y cuando aparecen autores como Samuel Huntington, quien coloca en el centro del debate el tema de la identidad nacional estadounidense, amenazada, según él por los migrantes mexicanos y sus "peculiaridades culturales". Tal vez deberíamos estudiar seriamente libros como *¿Quiénes somos*?, para observar de qué manera un discurso, que esencializa una identidad nacional, puede hacerse pasar por un estudio académico científicamente sustentado. Para el caso de México, esto puede ser una advertencia útil, porque nos obliga a profundizar nuestra crítica a quienes insisten en encontrar esencias mexicanas, cuando sabemos que las identidades son relacionales, son históricas y cambian constantemente.

En el ámbito nacional, nuestro contexto inmediato nos remite al período 2000-2004, los años que algunos autores llaman de transición, y otros, de alternancia política. Son los cuatro años que han transcurrido del gobierno de Vicente Fox. Un tema de mucho interés sería contrastar el tratamiento o uso que han hecho, de la cultura y de la identidad nacional, los agentes políticos en contraste con los años ochenta y los años noventa. La diversificación de los gobiernos, especialmente entre los tres partidos políticos principales: PAN, PRI y PRD, nos hace suponer que cada uno de ellos tiene una política cultural específica, que debería hacerse visible, sobre todo en las políticas territoriales y urbanas, en el uso de los medios de difusión y en los

aparatos ideológicos con los que cuenta el Estado. En términos de contraste sería muy aleccionador un estudio comparativo de las políticas culturales federales (la gestión de Mari Bermúdez, como presidenta de CONACULTA) y las políticas culturales que se han aplicado en el Distrito Federal y en algunos Estados. ¿Qué tan diferentes o qué tan semejantes han sido?

Otro de los retos en el ámbito político es reunir claves de comprensión de lo que puede considerarse como un sentimiento colectivo de decepción del sistema político y en particular de la gestión de Vicente Fox. Más allá de lo anecdótico, de posiciones partidarias o de simpatía o antipatía por el régimen gubernamental actual, hay parámetros objetivos acerca de la situación económica y política del país que debemos considerar como factores que se vinculan con los procesos culturales y su transformación. Las políticas culturales en un contexto neoliberal tienen ciertas tendencias que son inocultables, entre las cuales destaca el criterio de que las actividades culturales deben ser rentables, se acentúa la mercantilización de los bienes simbólicos y se recicla el patrimonio cultural como parte de estrategias turísticas y comerciales. Ante el retiro del papel central y protagónico del Estado, se diversifican los agentes culturales y se generan múltiples conflictos con creadores y organizaciones de la sociedad civil. En términos cognoscitivos resulta un reto sistematizar los conflictos de orden cultural que se han dado en los años recientes, así como los casos específicos que se vinculan con la identidad nacional.

Sabemos que un análisis de la coyuntura económica y política de la sociedad mexicana no puede ser optimista. La actividad política misma se ha desacreditado ante fenómenos como los videoescándalos, el desafuero vivido como tragicomedia nacional, el uso discrecional de las facultades legales del poder legislativo, ejecutivo y judicial y una larga lista interminable de críticas en todos los tonos reportados en la prensa y en las revistas especia-

lizadas. Este no es el entorno más favorable para la construcción de opciones para un México sustentable y convivial, como lo han imaginado sectores académicos, asociaciones civiles y movimientos sociales, pero puede ser una de las tareas más dignas e importantes para el conjunto de universidades e instituciones de educación superior del país.

OBRAS CONSULTADAS

Amin, Samir (1999). *El capitalismo en la era de la globalización*. Buenos Aires, Paidós.

__________ (1997). *Los desafíos de la mundialización*. México, Siglo XXI.

Arizpe, Lourde, coord. (2004). *Los retos culturales de México*. México, Miguel Ángel Porrúa.

Béjar, Raúl y Héctor Manuel Cappello (1990). *Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales*. México, UNAM/CRIM.

__________ (1988). *Sobre la identidad y el carácter nacionales en México. (Un programa de investigación a mediano plazo)*. México, UNAM/CRIM.

Béjar, Raúl y Héctor Rosales, coord. (2003). *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad*. México, UNAM/CRIM.

__________, coord. (1999). *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*. México, Siglo XXI.

Capra, Fritjof (1982). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Buenos Aires, Troquel.

Castells, Manuel (2003). "La globalización truncada de América Latina, la crisis del estado-nación y el colapso neoliberal. Notas para el debate". En: http://www.fsmt.org.co/desarrollo.htm?x=18510. Consultado el 3 de febrero de 2005.

Castells, Manuel (1999). *La era de la información*. 3 V. México, Siglo XXI.

Cerutti Guldberg, Horacio (2003). *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*. México, Universidad de la Ciudad de México.

Fried Schnitman, Dora, comp. (1994). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires, Paidós.

Fukuda-Parr, Sakiko, dir. (2004). *Informe sobre Desarrollo Humano. 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Barcelona, PNUD/Mundi-Prensa.

García Canclini, Néstor (2000). *La globalización imaginada*. México, Paidós.

Giménez, Gilberto (2000). "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En: Valenzuela Arce, Manuel, coord. *Op. cit.* pp.45-78.

__________ (1999). "La importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales". En: Reguillo Cruz, Rosana y Raúl Fuentes Navarro. *Op. cit.* pp.71-96.

Hardt, Michael y Antonio Negri (2002). *Imperio*. Buenos Aires, Paidós.

Larraín, Jorge (2000). *Identidad y modernidad en América Latina*. México, Océano.

León-Portilla, Miguel (2004). ¿"México en venta?". *La Jornada*, 14 de octubre.

Morin, Edgar (1994). "Epistemología de la complejidad". En: Dora Fried, comp. *Op. cit*. pp.395-413.

Pérez de Cuéllar, Javier, Presidente (1997). *Nuestra Diversidad Creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. México, UNESCO.

Reguillo Cruz, Rosana y Raúl Fuentes Navarro, coord. (1999). *Pensar las ciencias sociales hoy. Reflexiones desde la cultura*. México, ITESO.

Rivero Serrano, Octavio *et al*. (1984). *La Cultura Nacional*. México, UNAM/ Coordinación de Humanidades.

Robertson, Roland (1998). "Identidad nacional y globalización. Falacias contemporáneas". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales,* enero-marzo. UNAM. Enero-marzo, pp. 3-19.

Saxe-Fernández, John (2003). "La ideología neoconservadora y el gobierno de George W. Busch". *Acta Sociológica*, núm. 38-39, mayo-diciembre. México. pp.119-136.

__________, coord. (2002). *Globalización: crítica de un paradigma*. México, UNAM/IIE/DGAPA/Plaza y Janés.

Tirado Almendra, Jorge M. (2003). "Falacias sobre la crisis del Estado nacional". *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. En: http://www.rcci.net/globalizacion/2004/fg466.htm. Consultado el 15 de febrero de 2005.

Valenzuela Arce, Manuel, coord. (2000). *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. México, El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés.

Villoro, Luis. "En torno al nacionalismo cultural". En: Rivero Serrano, Octavio *et al. Op.cit*. pp.23-32.

Villoro, Luis (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.

Zemelman, Hugo (1992). *Los horizontes de la razón I. Dialéctica y apropiación del presente.* Barcelona, Anthropos.

__________ (1992). *Los horizontes de la razón II. Historia y necesidad de utopía*. Barcelona, Anthropos.

La transformación de la cultura en México

*Lourdes Arizpe**

Las transformaciones culturales de México en el contexto mundial

No puede decirse que ocurre una transición cultural en México porque, por definición, las culturas se transforman constantemente. Cada nueva generación genera nuevos acentos en la lengua, las formas de relación social y política, y el mundo simbólico. Es frecuente que, extrapolando los modelos mecánicos, se considere que hay una transición cultural en paralelo a, o subsumida en una transición democrática, pero esta perspectva no permite ver que existe un proceso profundo y multicausal de transformación de la cultura y de las culturas en México.

Pensar en una transición cultural como dominio autónomo haría necesario definir un punto de partida que llevaría a otro punto deseable. Esto no puede postularse ni en la teoría ni en la práctica de las acciones culturales. Recuerdo que al inicio del proyecto para publicar un Informe Mundial de la Unesco, pensamos con optimismo que podría establecerse un índice de lo deseable en cultura en forma similar al que sí logramos formular con éxito, esto es, el índice de desarrollo humano en el Programa

* Antropóloga, del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

de Naciones Unidas para el Desarrollo. Nunca olvidaré los tres días de encierrro que pasamos en un monasterio del siglo XII disputándonos sobre si el fin último tendría que ser un mayor "desarrollo cultural", mayor "diversidad cultural", mayor "creatividad cultural", mayor "diálogo cultural" o mayor "libertad cultural". Una argumentación filosófica o antropológica echaba por tierra cualquiera de estas ideas en tanto que metas del desarrollo, de la acción del Estado o de la vida social.

Encontramos una formulación posible apenas hace diez meses, con Amartya Sen, en la discusión sobre las políticas hacia la diversidad cultural para el Informe de Desarrollo Humano del año 2004. Valga hacer notar el costo de insertar la "libertad cultural" en un marco de desarrollo humano. Pero esta es una discusión teórica y política que rebasa el tema de este ensayo.

Volviendo a la trans-formación de la cultura en la actualidad en México, habría que situarla como un proceso que, aun cuando tiene vínculos con la transición política hacia la democracia, está siendo afectado en mucho mayor grado por un cambio civilizacional global y por una revolución tecnológica sin precedentes históricos.

La cultura hoy desborda su tradicional campo como bellas artes, puesto que las artes han salido a la calle y a la disputa por el futuro de la imaginación. Desborda también los linderos de las culturas indígenas, aborígenes y autóctonas porque los miembros de estas comunidades también han salido a los espacios políticos para disputar su presencia en la nueva cartografía global de las culturas. En la actualidad, los debates y enfrentamientos sobre la cultura, además de ocurrir en los ámbitos tradicionales, se realizan en relación con procesos geopolíticos, industriales y comerciales, educativos, migratorios, cibernéticos, de logos, de propiedad intelectual y de identidades nacionales, étnicas y religiosas, para señalar sólo los más importantes. Dicho de otra

forma, la interactividad cultural en un mundo globalizado adquiere una complejidad que rebasa todos los antiguos debates sobre simples políticas culturales.

Tres ejemplos recientes ilustran estas tendencias. La UNESCO adoptó hace una año la Convención Internacional sobre Protección del Patrimonio Cultural Intangible que ya está cambiando la mentalidad sobre lo que es la cultura y las prácticas que la animan. Mayores cambios se esperan con el debate actual de la Convención Internacional sobre Contenidos Culturales y Expresiones Artísticas que se enmarca en la discusión de la Organización Mundial del Comercio sobre la excepción cultural. El tercer ejemplo es el Seminario celebrado en 2005 en Pekín, China, sobre "Culturas, Conocimiento e Internet". En este evento, organizado por el Consejo Internacional de Ciencias Sociales, con el Consejo Internacional de Filosofía y Humanidades y el Consejo Chino de Ciencias Sociales, debatimos acerca de una nueva conformación de los intercambios culturales a nivel mundial.

En otras palabras, la cultura se ha convertido en un tema prioritario en la agenda política, económica y social en todo el mundo. En México no nos toma por sorpresa este hecho puesto que a lo largo del siglo XX la política cultural en nuestro país se basó siempre en esa premisa teórica. A ello le debemos el contar con la mejor infraestructura institucional cultural de América Latina y de la mayor parte de países emergentes y en desarrollo; y, lo que es muy importante, con un muy amplio sector de creadores, pensadores y gestores culturales y con un muy generoso interés de la ciudadanía en la cultura.

¿Qué es lo que ha cambiado en los ultimos años en estas tendencias históricas? Lo que constatamos con gran preocupación es el riesgo de que México pierda este liderazgo y preeminencia cultural por el vacío de proyecto cultural que se ha generado y

por la banalización de las acciones del Estado y del gobierno sobre la cultura. El riesgo es de involución cultural.

LAS PREMONICIONES CULTURALES MEXICANAS

En la transformación cultural que ocurre en el mundo de hoy, que no es transición puesto que no se dirige a un fin definido con antelación, el caso de México es especial por tratarse de un país megacultural, con un patrimonio histórico milenario. Es un país, además, que ha sabido conservar ese patrimonio cultural a través de una sostenida creatividad, fusionando culturas de todos los continentes. Dicho sea de paso, si se confirma que un almirante chino descubrió Mesoamérica en 1421, esta rica mezcla cultural se afirma con mayor certeza.

Es, además, un país que, consciente de esta riqueza y pluralidad cultural, desarrolló un liderazgo en políticas culturales de conservación de patrimonio y debate indigenista a lo largo del siglo XX. La política cultural del Estado mexicano, hasta el presente sexenio, siempre se concibió integrada a las grandes estrategias de desarrollo económico, político y social del país. En la década de los noventas esta política se amplió acertadamente para ajustar sus programas culturales a los nuevos desafíos de la globalización. Hoy presenciamos una involución de la política cultural al haberse perdido la base de pensamiento político y social que la apuntalaba. Involución que la banaliza frente a los cataclismos que ocurren hoy en el arte, los audiovisuales y la industrialización de la cultura.

Todo lo anterior me lleva a apuntar lo siguiente: lo que ocurre hoy con la cultura en México tiene que ver con la involución de la política cultural y con la nueva movilización de la sociedad civil para la defensa del patrimonio y la cultura nacionales, pero está siendo fuertemente impactado por la mutación en las

formas de creación y de difusión de prácticas culturales, consecuencia de las tecnologías de la información y la comunicación, y de la apertura a un mercado mundial de bienes artísticos y con contenidos culturales.

En este documento no me será posible analizar todos los principales procesos de la transformación cultural en México, por lo que solamente mencionaré los que están teniendo mayor impacto.

El Patrimonio cultural físico e intangible

Lo ocurrido en relación con la conservación del patrimonio cultural arqueológico y monumental se resume en forma muy pertinente en el artículo "problemas antiguos, soluciones nuevas" de Enrique Nalda publicado en 2004.

Los datos con los que contamos, hasta 2000, indican ciertas tendencias. Los espacios abiertos en zonas arqueológicas pasaron de 155 en 1989, a 220 para 2000, con un crecimiento de 42% en el período. Los museos aumentaron de 93 a 126, de 1989 a 2000, con un crecimiento de 36%. Y los espacios abiertos en monumentos históricos pasaron de 105 a 118, con un crecimiento de 12.4% en el período (Nalda, 2004: 301).El promedio de visitantes anuales de los espacios arqueológicios se situó en alrededor de 40 000 entre 1989 y 2000 y el los de museos en alrededor de 7 millones, con pequeñas variaciones en distintos años (Dueñas, 2000: 80).

Es muy probable que las mismas tendencias se observen en años recientes, sin un crecimiento mayor puesto que el presupuesto asignado al INAH ha sufrido fuertes recortes. Así, no ha sido posible profesionalizar más la planta de vigilancia y conservación, ni mantener en estado óptimo los sitios arqueológicos y los museos.

Como señala Enrique Nalda, la vigilancia y conservación a las que obliga la ley actual sobre patrimonio arqueológico, “me temo, es una tarea imposible” (Nalda, 2004: 301). Podría, sin embargo, trabajarse en dos direcciones para resolver antiguos problemas. La primera sería la construcción de un programa que defina qué es, de esa inmensidad, lo que debe protegerse prioritariamente. La segunda, lograr la concurrencia más amplia posible de agentes sociales en la defensa y conservación de ese patrimonio.

Llevar a cabo estas acciones resulta prioritario frente a los programas actuales de Conaculta y de la Secretariía de Turismo por aumentar el turismo cultural. En la UNESCO, después de una década de promover el turismo cultural a sitios arqueologicos e históricos, se han hecho evidentes casos graves de deterioro de estos lugares ante un flujo de turismo no regulado y la ausencia de un trabajo sostenido de conservación. Esto se tendría que tomar en cuenta en este rubro en México, dotando al INAH de un presupuesto adecuado y aumentando la capacitación en administración y gestión de los sitios, incluyendo proyectos de autofinanciamiento.

Una tendencia visible es el gran aumento de interés por el patrimonio arqueológico e histórico, en especial entre los jovenes, que muy probablemente sea resultado del impulso otorgado a la apertura de sitios arqueológicos en el período 1988-2000. También, la promoción de literatura y programas televisivos en relación con este patrimonio, ha tenido gran repercusión tanto a nivel nacional como entre los migrantes mexicanos en los Estados, tal como lo constatamos en un estudio reciente.

La producción audiovisual

Frente a la continuidad y éxito en las tareas relacionadas con el patrimonio arqueológico y monumental, y la apertura de programas relativos al patrimonio intangible, se constata con alarma, el declive en la producción audiovisual, principal rubro de crecimiento en la economía global.

Los programas producidos para radio, decrecieron de 6275 en 1989 a sólo 2860 en 2000. Los programas de televisión, a pesar del incremento continuo en las ventas de televisores en México, aumentaron sólo de 4707 en 1989 a 6200 en 2000 (Dueñas, *op. cit.*: 87).

La peor caída en la producción audiovisual se registra en la producción cinematográfica de largometrajes. De 1990 a 1995 la producción de películas mexicanas correspondió a la mitad de las producidas en el período 1980-1983, al descender de 105 a 53 largometrajes (Dueñas, *op. cit.*: 108). Esta debilidad en la producción de películas y videos se refleja en la balanza comercial de México puesto que, en contraste con las décadas anteriores, las exportaciones de películas representaron sólo 52.8% de las importaciones, a pesar de que también han disminuido relativamente las importaciones de largometrajes cinematográficos (UNESCO, 2000).

En contraste con la caída de la producción mexicana de películas, aumentó en cambio el número de pantallas de exhibición, de 211 en 1995 a 462 en 2001 (Rosas Mantecón, 2004: 156). Pero se nota, asimismo, un extraño fenómeno: menor asistencia a las salas de cine, a pesar de que se ha recuperado un tanto esta asistencia en los últimos años. Esta tendencia, seguramente se relaciona con la expansión de la televisión por satélite, la industria del video, ahora en formato digital, el Internet y la fotografía digital. Parte de

esta expansión se realiza a través de la piratería, hecho que altera cada vez más el consumo cultural en el mercado.

En términos culturales resulta de gran importancia el hecho que señala la investigadora Ana Rosas Mantecón con relación a la multiplicación de espacios de exhibición, en vez de procurar una mayor diversificación en la oferta de películas, está provocando un empobrecimiento de la misma. Cita en cifras que, mientras en 1990, 50% de las películas proyectadas en el país eran estadounidenses y 45.6% mexicanas, ya para el año 2000 las primeras aumentaron a 84.2%; y, mientras que las segundas cayeron a 8.3% (Rosas Mantecón, 2004: 162), a pesar de que la Ley de Cinematografía de 1998 estipula que los exhibidores deben reservar 10% del tiempo total de exhibición para la proyección de películas nacionales.

En condiciones de liberalización de los mercados, política que México ha llevado a cabo en mucho mayor medida que muchos países, se pensaría que habría una mayor oferta diversificada de películas de otros países. No ha sido así, los datos indican que en 1995, fecha de arranque del aumento de exhibición, 16.8% no eran películas ni mexicanas ni estadounidenses; aunque el porcentaje aumentó a 20.5% en 1999 y disminuyó a 7.5% en 2000. Los datos que encontramos para el Segundo Informe Mundial de Cultura (Unesco, 2001) indican que hubo un descenso de la asistencia al cine de 1981 a 1998 de 72% y que del total de películas distribuidas, 97% eran importadas (UNESCO, 2001: 306). En estas tendencias influyen una multiplicidad de factores.

En resumen, constatamos lo que tanto se ha dicho, el descenso marcado de la producción audiovisual, en especial la producción cinematográfica en México, sin que por ello se haya logrado una diversificación en la oferta de películas que correspondiera con la configuración de los mercados mundiales cine-

matográficos. Es decir, de las situaciones posibles, en México han ocurrido las dos peores: la caída de la industria cinematográfica mexicana acompañada por una menor diversificación de oferta de películas.

Las consecuencias del impacto de esta alarmante situación aumentan en un mundo globalizado en el que se transmiten por los medios de comunicación un número mucho mayor de procesos con relación a épocas anteriores, desde las campañas políticas, hasta la apertura de mercados a través de la publicidad para niños muy pequeños. Es decir, al tiempo que los medios audiovisuales concentran como nunca antes en la historia la transmisión de la información y de la representación, y, por ende, la conformación de la cultura; en México, se pierde cada vez más la participación directa de los mexicanos en la producción de contenidos culturales y artísticos audiovisuales.

El internet y la cultura en México

Otra vertiente del cambio cultural para tomar en cuenta es el que está ocurriendo como consecuencia de la vertiginosa expansión del Internet. Las últimas cifras, las más confiables, de Netcraft, indican que en enero de 2004 ya existían 46 067 743 sitios en la red a nivel mundial.[1] Debido a esto, resulta más difícil definir y medir el número de páginas en la red. Algunos de los estudios publicados calculan un promedio de 400 páginas en cada sitio en la red, lo que da una estimación, en enero de 2004, de 550 billones de páginas.

¿En qué medida participan los mexicanos en este nuevo medio de información y comunicación? No se tienen todavía datos confiables a este respecto. Las inferencias con las que contamos

[1] Estudio mensual que realiza Netcraft a través del Web Server Survey. Enero, 2004.

nos dan un mapa muy aproximado de quiénes tienen acceso y usan el Internet en México. El proyecto mayor en este campo es el de e-México, proyecto del gobierno para dar acceso al internet a 10 000 comunidades (75% de la población) en 2006, en contraste con sólo 3% conectado al ciberespacio en el 2004 (Malvido, 2004: 102).

Las prácticas actuales más reportadas en el internet son la consulta sobre noticias y deportes, las miradas furtivas a la pornografía y, entre los muy jóvenes de clases altas, el chat con sus amigos. Lo que pudimos captar en trabajo de campo en comunidades rurales de Morelos fue el mismo tipo de utilización pero el inicio, que posiblemente se vuelva exponencial, de la comunicación con los familiares migrantes en Estados Unidos. Esta comunicación es más frecuente ahora, a través de las conexiones telefónicas, más que por los correos escritos. Como dijo una señora que llamaba a su hijo en Chicago: "prefiero oírlo porque ver que me escribe es como si no fuera él, como si no fuera mi hijo, pues". Pienso que este tipo de uso del internet crecerá enormemente en un futuro próximo, por las ventajas, sobre todo económicas que crea para los usuarios.

Otro tipo de utilización consiste en que los migrantes mexicanos en Estados Unidos, crean sitio en la red acerca de sus comunidades de origen. En nuestra investigación encontramos varios casos en los que, en el propio pueblo, no existía todavía un local con conexión de internet a pesar de que el sitio ya funcionaba. Sin duda este tipo de utilización también crecerá de manera exponencial en los años por venir, sobre todo porque las redes permanentes de comunicación entre los migrantes, sus familias y las comunidades harán cada vez más importante este tipo de medio.

Lo que resulta muy interesante es analizar el impacto de esta nueva representación de la comunidad en el ciberespacio en la

forma en que se vinculan los individuos a sus comunidades. En un trabajo futuro apuntaremos varias tendencias que ya pueden discernirse en este sentido.

Aquí valdría la pena, sin embargo, subrayar la inquietud que expresa Manuel Gándara, antropólogo fundador del Centro de Cultura Digital del Instituto Tecnológico de Telmex (Intermex):

> Si no capacitamos a la gente, si nada más llevamos a las comunidades aplicaciones típicas de cómputo que convierten a los usuarios en espectadores, se reproducirá el fenómeno televisivo. Lo importante es trabajar con las comunidades, detectar sus necesidades sociales y decidir las aplicaciones adecuadas, así como capacitar a la gente para que descubra lo que puede hacer con estas tecnologías y les dé un uso relevante en su vida (Malvido, 2004: 103).

A este respecto habría que advertir las últimas tendencias en el uso de la cibernética en otros países. Al parecer, éstas no son irreversibles en su uso. Por ejemplo, se ha reportado que en los Estados Unidos los estudiantes empiezan a dejar de estudiar a través del internet para regresar a las bibliotecas y algunas revistas que aparecían solamente en versión electrónica han regresado a una edición en papel. Dicho de otra forma, hay que considerar que la información y la comunicación electrónica está tomando un lugar complementario en la constelación de medios audiovisuales y textuales sin que vaya a abarcar por completo todo el universo de estos medios.

En términos de transición, es preciso señalar que la cibernética abre un campo extraordinario de oportunidades culturales pero el que se realice este potencial dependerá, precisamente, de que la gente adquiera el conocimiento y habilidades para hacer un uso creativo de esta tecnología. Dependerá también de que bajen los costos del hardware y software, así como de que se am-

plíen las posibilidades de uso de varios distintos tipos de sistemas operativos y programas. Es decir, al igual que otras tendencias actuales como la liberalización económica y la globalización, el internet abre oportunidades y crea riesgos. En estos momentos la moneda del futuro de la cibercultura en México está todavía en el aire. Un estudio reciente, de Florence Toussaint sobre el uso del Internet entre los periodistas de los principales diarios de México mostró que aún teniendo pleno acceso a esta tecnología, los periodistas hacen un uso mínimo de sus posibilidades (Toussaint, 2004). Si esto presagia el futuro, tendríamos que pronosticar que la cibernética tendrá poco impacto sobre la cultura en México. A menos que, como lo expresa Adriana Malvido, sea posible:

> …visualizarnos como hacedores, creadores, comunicadores y productores de sentido, y no como simples consumidores de espectáculos; para ser capaces de construir nuevas utopías. Para no ceder el timón y ser procesados y dirigidos por otros a control remoto (Malvido, 2004: 116).

LA MIGRACIÓN A ESTADOS UNIDOS Y LA CULTURA

Si bien la migración masiva de mexicanos a Estados Unidos era previsible por las crisis del campo en México, tampoco se esperaba que impulsara una vigorosa transculturalidad que mantuviera vigentes los lazos afectivos y culturales entre los migrantes y sus comunidades de origen. Admirable resulta también, y congruente con nuestra historia, la creación en los Estados Unidos de un movimiento cultural mexicano/chicano distinto, vehemente, alborotado. Mientras allá este movimiento cultural echa chispas entre el brote de nuevos significados y representaciones como el muralismo, los artistas chicanos, el *performance* "naftazteca" y la virgen de Guadalupe liberada y plasmada en shorts y zapatos

tenis. Aquí en México más bien cunde la alarma por la posible pérdida de tradiciones culturales por este ajetreo geográfico.

Hay que reconocer que México ha destacado por su producción cultural y artística que hoy refrenda a través del impacto cultural que han tenido los migrantes mexicanos y sus descendientes. *Ninguna otra corriente de inmigración a los Estados Unidos ha tenido un impacto cultural semejante*.

Según el censo realizado en Estados Unidos en 2000, 10 millones de mexicanos residían legalmente en aquel país. Un dato más reciente coloca esta cifra en 15 millones, y en más de tres millones el número de migrantes indocumentados, muchos de ellos "golondrinos" que van y vienen entre los dos países, los cuales se desplazan por períodos a un ritmo de 340 000 traslados al año. Ello significa que cerca de un tercio de las familias mexicanas tienen al menos un familiar en el país del norte (CONAPO, 2003).

¿Frente a la emigración de mexicanos al Norte, cuál es el marco cultural contemporáneo en el que ahora nos movemos los mexicanos? Desde la perspectiva de la migración, aunque creo que también es válido para los otros ámbitos de la cultura en México, el estudio mostró que estamos incorporados a un intenso proceso de interactividad cultural. Quién gana y quién pierde en esta interactividad cultural en un mundo global dependerá de cómo nos activemos los mexicanos en nuestras iniciativas y preferencias culturales en los años por venir. Tal y como lo dijo, con toda claridad un joven en el tianguis del Chopo:

> [hay que conocer] las raíces culturales, nosotros tenemos una cultura que defender y México es un país importante para los países latinoamericanos.

Es muy interesante constatar que son los migrantes mexicanos y los jóvenes en la frontera del consumo cultural los que

representan de una manera visible y animada, hasta diríamos, "carnal", esta interactividad cultural de México con el mundo. Y en todos los casos constatamos que no quieren perder su identidad ni sus "raíces" culturales sino, si acaso, combinarlas para seguir creando sus significados de vida propios.

Empecemos por reconocer que los migrantes mexicanos llevan en la imaginación y en las manos, conocimientos y habilidades de una estratigrafía cultural acumulada durante varios milenios. No es casual que, en contraste con la mayoría de las corrientes migratorias en Estados Unidos, los mexicanos y sus descendientes hayan re-creado una corriente artística y cultural propia, plasmada en el muralismo, las artes plásticas y escénicas y, ahora, en el performance. Dicha corriente se reconoce como una aportación en la vida cultural de los Estados Unidos pero crea relaciones complejas con el arte y las culturas de México.

El hallazgo más importante del estudio es que ninguno de los entrevistados rechaza la identidad mexicana, ni sus símbolos. Al contrario, frente a los desafíos culturales, los reiteran con más ahinco. A la par de esta lealtad cultural, sin embargo, crece el deseo por asimilar selectivamente muchos aspectos del estilo de vida estadounidense y mezclarlos con el mexicano. El gran reto es lograr esta combinatoria integrando los mejores elementos de las dos formas de vida. ¿Cuáles son éstos según los entrevistados?

Concluimos, por tanto, que el impacto cultural de los migrantes en las zonas estudiadas, es selectivo. Tanto los migrantes en Nueva York como los jóvenes del Chopo admiran aspectos específicos del estilo de vida estadounidense. En particular, los migrantes aprecian el que se cumpla la ley, que haya orden y disciplina y que puedan aprovechar oportunidades, "superándose", que no sufran los abusos de caciques o policías. Los jóvenes del Chopo, en cambio, admiran los avances tecnológicos, el acelere, la música, el cine, la ropa de los Estados Unidos. A pesar de

todo, más de la mitad de los migrantes y más de dos tercios de los entrevistados en el Chopo, prefieren la cultura mexicana. En su mayoría evocan la historia prehispánica, ¡sobre todo los jóvenes del Chopo!, la comida, el trato más cálido de la gente, la solidaridad, la fiesta. Este es un acervo, por tanto, que los mexicanos tenemos que defender, reinterpretar y seguir re-creando permanentemente.

En especial, se encontró un cambio marcado en las percepciones sobre las relaciones entre varones y mujeres por efecto de la migración. Las mujeres migrantes aprecian mucho el mayor respeto a ellas y a sus derechos en los Estados Unidos, con la consecuente disminución de la violencia doméstica contra ellas. En su comunidad de origen, sin embargo, las entrevistas revelaron que mientras no haya una defensa institucional real que las proteja contra la violencia, el cambio de valores y actitudes, no podrá enraizar en las comunidades.

En la encuesta realizada en la ciudad de México, en contraste, se expresó una percepción mayoritaria de que sí han cambiado las relaciones entre mujeres y varones, que han quedado atrás el morbo y el sigilo en cuanto a respeto en las relaciones sexuales, incluyendo las preferencias sexuales. A pesar de ello, el trabajo de campo indicó que en este cambio cuenta poco la migración o la influencia de grupos tales como los Cholos. Todo indica que ocurren en mayor medida por la influencia de los procesos del mercado y el impacto de las industrias culturales.

Por lo tanto, el estudio confirmó la fuerza del arraigo cultural hacia México, que ya había sido reflejada en otros estudios, entre ellos los de Jorge Bustamante. ¿Cuál es entonces el reto cultural para México en términos de la diversidad que hoy encontramos en el río arco-iris[2] de la creación cultural contemporánea, en

[2] En la primera sección del Segundo Informe Mundial de Cultura de la UNESCO (2001) postulamos que las culturas contemporáneas deben entenderse ya

este caso, enmarcados en el espacio pluricultural de América del Norte?

A través de los procesos analizados arriba se hace evidente el reacomodo de los agentes sociales y culturales en América del Norte. Destaca en este sentido el surgimiento de nuevas identidades como los Cholos, y los Mara Salvatruchas y más ampliamente la utilización de nuevos términos diferenciados tales como "chicanos", "hispanos" y "latinos". El reacomodo lingüístico tiene también un trasfondo político, como era de esperarse, en un país que en los dos últimos decenios ha sido escenario de "guerras culturales" (*culture wars*) entre grupos raciales, culturales e intelectuales. Aplicado al caso de las transculturalidades mexicanas, el reto es quién, en un futuro, tendrá el poder de definir el *canon* cultural derivado de estas creatividades culturales con origen histórico en México. Esta es una conversación que apenas empieza.

Es probable que gran parte de esta conversación se llevará a cabo a través de las nuevas tecnologías de la comunicación. Los migrantes mexicanos en Estados Unidos están creando sitios en la Red que se convierten en núcleos de nuevas comunidades culturales en el ciberespacio, como anotamos arriba.

LAS ARTESANÍAS

Poco se ha señalado, como tendencia cultural en México lo que sucede con las artesanías. Y lo que ocurre es muy grave. Se están perdiendo los conocimientos, las habilidades, las redes productivas y comerciales, de artesanías que significaban el modo de vida de un número muy alto de mexicanos.

no como mosaicos en yuxtaposición, sino como un "río-arcoiris" en el que se distinguen y se combinan incesantemente distintas corrientes culturales.

Un estudio de la Asociación Mexicana de Arte y Cultura Popular realizó varios diagnósticos que así lo indican. El indicador más acuciante, señalan, es que cada vez hay menor número de artesanas, artesanos y aprendíces menores de 30 años de edad. Algunos porque, después de haber aprendido el oficio, lo dejan de ejercer y otros porque ya no aprenden las habilidades en su familia. Se enfrenta, por tanto, la pérdida de dos generaciones que, de continuar así, significaría la desaparición en los anales de historia en México, de esos oficios, y por ende, de esa producción artesanal (Turok y Bravo, 2003).

Marta Turok y Carlos Bravo Marentes apuntan a las siguientes causas principales del declive del artesanado. Primera, los bajos ingresos que se reciben en la venta de artesanías que enfrentan la competencia de otros productos en el mercado. Segunda, el deseo de muchos padres de que sus hijos estudien una carrera u obtengan un diploma "para que sean alguien" lo que remite a los valores que impulsa la sociedad. Tercera, el desapego e incluso rechazo a las prácticas tradicionales, incluyendo las artesanías, en las instituciones escolares y educativas. Cuarta, la caída reciente de la demanda y la consecuente baja de precios de las artesanías después de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos.

En resumen

Las tendencias en la transformación de la cultura anotadas arriba nos dan un balance mixto en cuanto a resultados positivos y negativos. Sigue vigente un marcado interés de los mexicanos en el patrimonio cultural, tanto físico como intangible, pero sin avances significativos recientes en cuanto a su conservación y desarrollo de acciones en este campo. En cambio, es creciente un alarmante declive en la producción audiovisual, en especial de

largometrajes cinematográficos. Se empieza a dar un desarrollo potencial, por el momento, a través de acciones individuales, del uso del internet y de producción de contenidos para este medio. Lo que salta como tendencia totalmente negativa es el derrumbe de la producción artesanal, abandonada por la política de Estado y mermada por la irrupción de productos más baratos provenientes de otros países del mundo.

Para resumir, estamos perdiendo excesivamente la batalla por conservar los conocimientos y habilidades milenarios en la creación artesanal. Nos defendemos con variaciones diversas en la conservación del patrimonio fisico pero no así el intangible, las creaciones artísticas de los mexicanos siguen abriéndose paso en los mercados internacionales y nacionales y sólo las acciones de individuos aventurados producen nuevas obras interesantes en el Internet. En política cultural se constata una involución, aunada a un vacío en el debate público sobre lo que ocurre en las prácticas culturales, artísticas, rituales y festivas de los mexicanos.

La fuerza cultural existe todavía en México, la pregunta es cómo vamos a lograr reconstruir un pensamiento original, un proyecto viable, una política cultural actualizada que reinstaure las instituciones y un mercado que impulse lo mejor y no lo peor de la cultura en México.

OBRAS CONSULTADAS

Arizpe, Lourdes (2004). *Los retos de la cultura en México*. México, Miguel Ángel Porrúa.

Malvido, Adriana (2004). "Cibercultura: estoy en Red, luego existo". En: Arizpe, Lourdes, coord. *Op. cit*. pp.101-117

Nalda, Enrique (2004). "Patrimonio arqueológico: problemas antiguos, soluciones nuevas". En: Arizpe, Lourdes, coord. *Op. cit*. pp. 301-317.

Rosas Mantecón, Ana (2004). "Películas y Públicos". En: Arizpe, Lourdes, coord. *Op. cit*. pp.153-168

Toussaint, Florence (2004). "Internet y cultura periodística: Las rutinas institucionales y las búsquedas". En: Arizpe, Lourdes, coord. *Op. cit*. pp.132-136.

Consejo Nacional de Población (2003). "La nueva era de las migraciones, la migración mexicana a Estados Unidos". En: http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/nueva

Dueñas, Jorge (2000). *Cultura ¿Para qué?* México, Océano.

Turok, Marta y Carlos Bravo Marentes (2003). "El artesanado: ¿especie en extinción?". En: Seminario del AMACUP. México.

UNESCO (2001). *Informe Mundial sobre la Cultura*. Madrid, Ediciones Mundi-Prensa.

UNESCO (2000). *Informe Mundial sobre la Cultura*. Madrid, Acento.

El pueblo y la cultura. Del Porfiriato a la Revolución

*Ricardo Pérez Montfort**

...si los pueblos ya constituidos del territorio mexicano
llevan en sí el germen de la evolución
debe ayudárseles no sólo por medio de la escuela
sino por otros recursos,
no despojándolos de sus tierras, no con el engaño
sino proporcionándoles elementos mejores de vida,
para acercarlos cada vez más a la civilización
a que todo hombre tiene derecho a aspirar...

Francisco Belmar

Boletín de la Sociedad Indianista Mexicana, 1913

I

Hacia la segunda mitad del siglo XIX el fantasma de la modernización se fue apoderando de los modelos de desarrollo económicos y sociales, nacionales e internacionales en el mundo occidental. Pertenecer o integrarse a los sistemas de producción e intercambio del capitalismo moderno implicaba estar en el

* Historiador, Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados en Antropología Social.

carro delantero de la civilización, y por lo tanto, a la vanguardia de la humanidad. Desde la óptica occidental modernizarse era impulsar el crecimiento económico local o regional con miras a controlar cada vez más los mercados y las inversiones, tanto internas como externas, favoreciendo la producción masiva, y la aplicación de tecnologías de avanzada. Para ello, había que tender redes que facilitaran la comunicación, lo mismo que intercediendo en la proliferación de los llamados "servicios básicos". La modernidad también requería de la imposición de códigos específicos de higiene y de salud, tratando de aumentar la influencia de la educación impartida por un estado cada vez más laico, y por lo tanto, la intensificación de los procesos de secularización de las "sociedades civiles" —si es que se nos permite ese anacronismo—. Con ello se promovía la urbanización y el libre acceso a la recreación y a la ampliación de los espacios dedicados al ocio y al disfrute de la vida.

"Lo moderno" significaba —y sigue significando—: "lo que se vive en la actualidad…." y más aún "…aquello que se contrapone a lo pasado." En el caso de sociedades como la mexicana del último tercio del siglo XIX, por una clara influencia de la popularización de cierto positivismo, "lo moderno" también tenía una fuerte carga de mejoría, de búsqueda en la autentificación de los proyectos nacionales para poder entrar de manera definitiva en una humanidad que cada vez sería mejor. Don Rafael Zayas y Enríquez lo decía en 1897 con gran claridad en una conferencia sustentada en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística:

> ...la humanidad pasa del mal al bien, de la ignorancia a la ciencia, del estado salvaje a la barbarie, y de la barbarie a la civilización... (Urías Horcasitas, 2000: 151).

Ser moderno era (y es) ser mejor o por lo menos estar a la altura de los tiempos. Si pensamos en un país como el México de fines del siglo XIX, tan parecido al México de los años 50, o al de hoy, tan consciente de su pasado y de la necesidad de adecuarse a un modelo que significaba, y significa, cierto lugar en el mundo del futuro; la modernidad también implicó, e implica, justo es decirlo, la exclusión de aquellos sectores que no pretendían, ni aún hoy pretenden, incorporarse al mismísimo ensueño que significaba, y significa, vivir en la actualidad. La modernidad por lo tanto también mostraba la pretensión de ser, como quería Octavio Paz en su insufrible *Laberinto de la Soledad*, con toda nuestra desnudez y nuestro desamparo, con "nuestra soledad abierta", contemporáneos de todos los hombres, aunque algunos no lo desearan de manera abierta (Paz, 1959: 174).

La contemporaneidad traía, por lo general, una noción de igualdad, de ser semejantes, homogéneos o parecidos. Sin embargo, pocas cosas hay tan evidentes como la desigualdad y los profundos contrastes entre ricos y pobres; entre desarrollo y miseria que, tanto antaño como hoy, han producido el proyecto de modernización en el mundo contemporáneo. Por lo tanto, más que igualdad y homogeneidad, la modernización ha evidenciado cómo tal modelo de desarrollo deja fuera a un amplio sector de la sociedad, que voluntaria o involuntariamente no comparte sus ofertas e ilusiones.

Pero regresando al Porfiriato, el ensueño de la modernidad también trajo algunos cuestionamientos que llevaron a ciertos sectores sociales, por cierto los más seducidos por el proyecto de modernización, a preguntarse cuáles serían los factores nacionales que podrían impedir que se lograra el ansiado progreso, y por lo tanto, el ingreso de México al mundo contemporáneo. Apoyados en una ilusión de conocimiento científico, muy en boga, estos sectores se dieron a la tarea de observar, describir y analizar

las conductas de lo que se identificaba como *populacho*, *plebe* o *pueblo bajo*. Justo es decir que las clases dirigentes atribuían el posible atraso civilizatorio del país a estos sectores mayoritarios que padecían, lo que las primeras llamaban una serie de *patologías sociales intrínsecas*, a las cuales era necesario combatir para poder impulsar la modernización.

Profesionistas de la más variada índole, desde arqueólogos hasta biólogos y médicos, leguleyos y educadores; desde criminólogos hasta moralistas y artistas; desde literatos hasta pintores de academia, enfocaron la mirada hacia los quehaceres populares para desentrañar aquellos asuntos que detenían el avance de México hacia la modernidad. Muchos de estos estudios pretendían servir de apoyo para "los intentos del régimen por establecer el control" de estos sectores que claramente se les salían de las manos, sin que necesariamente tuvieran un efecto positivo o puntual (Picatto, 2001).

Sin embargo, lo que sí lograron estos estudios fue establecer con claridad la diferencia cultural, moral y racial, entre el sector social que producía los estudios y las llamadas "clases bajas". El afán de clasificar y diferenciar a los dos principales actores de la sociedad mexicana: los decentes y los ordinarios, o si se quiere, los ricos y los pobres; la gente de bien y los malhechores, era una necesidad que imponía el proceso de modernización con el fin de justificar la aplicación sesgada de la ley republicana, que a la letra establecía un principio de igualdad jurídica entre todos los mexicanos. Si bien la ley planteaba esta igualdad, al identificar que las "clases bajas" eran víctimas de una o varias patologías sociales, claramente se justificaba un correctivo determinado no por la igualdad, sino por la gravedad del padecimiento. De esta manera, la imposición selectiva de los principios legales quedaba a salvo, siempre y cuando se apoyara en la puntual diferenciación de los dos sectores sociales en los que se pretendía dividir el mun-

do porfiriano. Así, la ciencia, la ley y el arte de quienes abanderaban la modernización del país encontraba una vía por demás acreditada para imponerse en el resto de la sociedad mexicana. La cultura de los llamados "decentes e industriosos" tenía todo el derecho de avasallar a aquellos mexicanos que eran considerados de entrada como "viciosos, degenerados, criminales e imbéciles" (Picatto, 1997: 65-85).

Un claro ejemplo de esto fue la disposición de las autoridades municipales de la ciudad de México, que en 1897, por consejo del famoso galeno Eduardo Liceaga, enviaría a todo mendigo estacionado en la vía pública a la cárcel, en vez de a algún asilo. La justificación de tal disposición se centró precisamente en el afán de limpiar la imagen pública que, según *El Imparcial* no era propia de un país como el nuestro, ya que los pordioseros en las calles ofrecían "escenas poco edificantes que desdicen mucho de nuestra cultura" (Picatto, 1997: 81).

La limpieza estaba asociada a la necesidad de higienizar a la sociedad mexicana, que según estos estratos directivos, era una de las primeras tareas que se debían emprender para seguir el espíritu contemporáneo. La higiene se debía imponer hasta incorporarse plenamente a la cultura nacional, ya que a través de sus prácticas modernas muchas de las patologías sociales podían curarse o por lo menos paliarse. Algunos científicos, tanto de las áreas biológicas como de las sociales, adoptaron lo que podría llamarse una noción *organicista*, en la que se veía a la sociedad como una especie de cuerpo *natural y moral* al que se le podían aplicar medidas semejantes a las que se le aplicaban al cuerpo humano con el fin de sanar o remediar sus enfermedades. Por ejemplo, don Antonio Medina y Ormaechea, leguleyo especialista en criminología, concebía a las patologías sociales, como la pobreza, la incultura y la criminalidad como enfermedades del "cuerpo moral" de la sociedad y que, según él, tenían:

> ... mucha semejanza con las enfermedades físicas, con las enfermedades del cuerpo, que muchas veces pueden evitarse siguiendo las prescripciones de la higiene, pero que es bien difícil curarlas cuando han tomado incremento y que, si son crónicas, no pueden esperar curación completa... (Urías Horcasitas, 2000: 153).

Así, como si se tratara de un médico auscultando a un paciente enfermo, el derecho de los sectores pudientes a entrometerse en múltiples aspectos de la vida privada, de las tradiciones y en general de la cultura de las clases populares se explicaba también a través de este afán por identificar las patologías sociales con el fin de enmendar anomalías, controlar desviaciones y encauzar el desarrollo hacia la higiénica modernidad.

Tal vez uno de los autores más conspicuos de estos afanes intromisorios fue el criminólogo Julio Guerrero. Tratando de reconocer las causas de la patología social mexicana, en su estudio "La génesis del crimen en México", se preocupó tanto por los antecedentes prehispánicos de los sectores indígenas contemporáneos, como por las características anímicas de los mestizos, por sus relaciones sexuales, así como por sus costumbres culinarias, sus características físicas y por su cultura. Muy a tono con la noción de la existencia de un atavismo racial que inclinaba a las clases bajas al crimen, y a lo que él llamaba "el cerdismo humano" desde las épocas coloniales,[1] Guerrero hacía extensiva su visión pesimista de la sociedad mexicana gracias a la falta de una moral cívica o liberal que sustituyera a la moral cristiana, misma que se había quedado fuera de la jugada a partir de las guerras de reforma y los procesos de laicización de la educación pública (Guerrero, 1901). Peor aún resultaba esa visión cuando se mostraba ante los ojos de los extranjeros, cuyo juicio siempre era considerado

[2] Veáse la cita de Nicolás León más adelante (Urías Horcasitas, 2000: 179).

como superior. En una de sus muchas reflexiones sobre la ciudad de México Guerrero decía:

> El extranjero que llega a México por primera vez se admira de la tranquilidad asiática con que hombres y mujeres satisfacen en la vía pública sus necesidades corporales, sin más recato que una mirada de vigilancia del gendarme, y no por honestidad sino por temor a la multa que esa infracción de policía implica. Las señoritas americanas sienten quemárseles las mejillas con este espectáculo callejero de una desvergüenza netamente animal, y se admiran al ver la indiferencia con que los caballeros mexicanos la presencian. Las parejas de enamorados entre léperos y artesanos, sin recato ninguno, no son en verdad una simple exhibición de galantería y coquetismo sino el retozo animal de los perros, que a fuerza de presiones musculares procuran encender la brama y satisfacer el deseo... (Rodríguez Kuri, 2001: 133).

Para caracterizar las patologías de la sociedad mexicana de fines del siglo XIX, Guerrero basó sus generalizaciones en la observación minuciosa de ciertos elementos culturales de la vida privada de diversos individuos en la ciudad de México, particularmente de sus relaciones sexuales. Estableció así cuatro clases sociales que iban de manera descendente desde los monogámicos hasta "la total promiscuidad de los sexos", asociando sus prácticas en función del estrato social que representaban. La clase 1, *la monogámica*, era representada por el estereotipo de la "señora decente o beata"; la clase 2, *la poligámica*, se componía de artesanos, gendarmes, empleados de comercio, y burócratas; la clase 3, *la poliándrica*, la formaban la tropa y las soldaderas, los obreros nuevos, los sirvientes, los campesinos migrantes a las ciudades y sus hijos; y la clase 4, la de *total promiscuidad*, era la de los mendigos, traperos, papeleros, seberos, hilanderas, fregonas y

los indígenas, es decir, "los últimos restos de los antiguos aztecas" (Rodríguez Kuri, 2001: 122-123).

Siguiendo con su línea de clasificación de la sociedad mexicana, a partir de identificar sus desviaciones en su *vida privada*, Guerrero se ocupaba de describir tanto los códigos anímicos de los diversos sectores; es decir, sus características espirituales, hasta sus dinámicas de presentación formal como el lenguaje o el vestido. Decía de los léperos, por ejemplo, que eran "...ateos con veleidades fetichistas por el santo de su escapulario, o la medalla del Rosario, que traen debajo de una camisa asquerosa...". Caracterizaba a los indígenas diciendo: "Los hombres son de calzón, camisa y sábana de manta; las mujeres son flacas, y envueltas en el tepistle azul, y cubiertas con el *huipil* amarillento, trenzadas con cintas verdes y descalzas..." (*Op cit.*: 133). Y por si eso fuera poco Guerrero también se metía con la comida de las clases populares mexicanas, la cual era claramente desaprobada por su condición *ictofágica* y *litofágica*. Atendiendo a las condiciones culturales y de pobreza que determinaban los hábitos culinarios de los sectores más miserables planteaba que en México se había llegado a:

> ...producir una repostería popular abominable, como los tamales de capulín, frijol y *juiles* de la laguna, tatemados, sin despojarlos de sus escamas, espinas y vísceras; tortitas de *ahuáhutl* que son un mazacote de mosquitos lacustres endurecidos en panes discoidales de un centímetro de largo. En algunas verdulerías se venden pedazos de arcilla *esmética* que llaman jabón de la Villa y algunos la comen como pastillas... (Guerrero, 1901: 125).

El problema de la mala alimentación, según Guerrero, era ante todo cultural ya que:

> ...aún en familias donde hay elementos para procurarse una alimentación sabrosa, sana y nutritiva, las cocineras no saben condimentarla, sino en la forma indigesta...” que en ese entonces caracterizaba el régimen alimentario nacional. Y remataba diciendo con cierto tono de desprecio: “Mucha grasa y mucho chile constituyen la sazón nacional... (Guerrero, 1901: 125).

Por cierto que este asunto de la comida popular como un mal endémico nacional preocupó, no sólo a Guerrero, sino a otros autores que se decían interesados en la identificación de las patologías de las clases bajas. El platillo popular nacional por excelencia: el mole, también pasó por estos afanes higienistas y anti-indigenistas. Las virtudes de este guiso, por ejemplo, fueron vistas más como una fiesta dedicada a la indigestión y al uso crónico del ámbito proletario y campesino, que como el buen comer de los sectores “finos” de los espacios urbanos. Una descripción de 1897 aparecida en el período *El Imparcial*, caracterizaba al mole no sólo como un platillo hegemónico y nacional, sino también como una comida particularmente nociva:

> Un bautizo, una confirmación, una fiesta onomástica, un matrimonio, una extremaunción, un velorio, han de ir acompañados para merecer tal nombre, por el platillo nacional, sea verde como la esperanza, sea amarillo como el rencor, sea negro como los celos o rojo como el homicidio, pero en abundancia, en ancha cazuela, espeso, oleoso, con reflejos metálicos, salpicado de ajonjolí, mágica superficie donde se asomen gorditos los huesos y deleznables las pechugas del pavo... Doctos higienistas aconsejan un uso parsimonioso... de ese otro enemigo del alma, que unido al licor nacional y a la tortilla sirve de combustible a la incansable máquina de los proletarios.[2]

[2] *El Imparcial,* 28 de agosto de 1897.

Sin embargo, eran quizás la fiesta y los mercados en donde el mundo popular podía mostrarse con mayor avidez y claridad. Las descripciones de estos remolinos populares fueron particularmente ricas entre cronistas y literatos costumbristas, lo mismo que en los cuadros de pintores académicos y no tanto. El cronista Ángel del Campo, el célebre "Micrós", logró páginas espectaculares a la hora de relatar el acontecer de fiestas como la de "El grito", verdadero retrato casi naturalista de dicha efeméride celebrada en la segunda mitad de los años noventa del siglo XIX. Narra del Campo:

> El viento agita los cortinajes; mece las banderolas tricolores; la iluminación arranca relámpagos a los vidrios de las puertas y de los cuadros colgados en los balcones, chispea en los abalorios de los sombreros, en el espejo de los charcos y finge a lo lejos una bruma incandescente que remata a los techos y se funde en la vaga y tranquila calma de la noche, que tiene también pálidas ascuas: las estrellas. El farolillo de papel de una ventana humilde, la cazuela de manteca que alza sus lenguas de fuego arrancando chispazos a los azulejos de una bóveda de iglesia; todo se prende para hacer de la ciudad una ascua.
>
> Tienden los vendedores sus intrincados campamentos al rojo fulgor de las luminarias, muestra su puñado de cacahuates el vendedor de *tostado horno*; las cañas y las naranjas se hacinan, rubicundas señoras de enaguas moradas, rebozo caído, zapatos de charol con hebilla de estaño y arracadas de plata, engullen a dos manos enchiladas cuyo olor irrita; o apuran grandes vasos de agua fresca, junto a un charro que pierde el equilibrio se echa el galoneado sombrero atrás, hunde toda la cara en el inmenso vaso, sin tomar resuello, bebe y lanzando un pujido se seca con el dorso de

la mano, las gotas que han quedado balanceándose en sus bigotes, o las seca con un sonoro lengüetazo.

Ese es el pueblo y esa es mi fiesta...” (Del Campo, 1960:50).

Y el pueblo también aparecía en los retratos de artistas como José María Ibarrarán y Ponce, Manuel Serrano, Primitivo Miranda, Manuel Ocaranza o José Agustín Arrieta. El primero se ocupó de algunos pasajes, más o menos costumbristas, en los que aparecían los claros contrastes de la sociedad mexicana del altiplano y de los alrededores de la ciudad de México. Con cierto espíritu impresionista su retrato de *El Canal de la Viga* mostraba no sólo a los clásicos catrines subiéndose a la trajinera, sino también a los remeros, a los rancheros e incluso a una pareja de indígenas, o por lo menos de representantes de ese *pueblo bajo*, al que se referían los científicos. Este *pueblo bajo* era generalmente representado por algunos individuos de rasgos indígenas y con atuendos que iban desde el calzón de manta, el sarape y el sombrero de palma muy maltratado en ellos; y en ellas, sobresalía invariablemente el uso del rebozo y algún refajo de tela oscura. Se les representaba por lo general en algún extremo inferior del cuadro, hincados y con la mirada al suelo.

El contraste, un tanto esquemático, entre las dos clases sociales —los pudientes y el pueblo bajo— quedó notablemente plasmado en una obra de Manuel Ocaranza, presentada en una exposición de épocas tan tempranas como 1871. Se trataba de la pieza *Café de la Concordia* que mostraba claramente la desigualdad social imperante, al retratar un niño ropavejero mirando al interior del famoso restaurante en donde con ciertos rasgos caricaturescos se veía a un catrín saboreando una cucharada, mientras un mesero llevaba unos vasos en una charola.

El caso de Agustín Arrieta fue bastante más puntual al presentar a personajes populares en mercados o en tendajones claramente diferenciados de los militares o la *gente de bien*, señalando la *otredad* tanto en materia de atuendo como de actitud. De este autor habría que señalar un cuadro particularmente revelador: *El calco de Risa.* Se trata de un pordiosero a quien acosan cinco niños y al parecer fue un retrato de cierta cotidianidad poblana. Don Bernardo Olivares en su *Álbum artístico de 1874*, describió al personaje real de la siguiente manera:

> ...limosnero de horrible fisonomía, de proporciones extraviadas, que hacían un personaje del todo deforme, repugnante a la vista... Original en el vestir, si se puede tener por vestido lo poco que se cubría el cuerpo con algunos harapos... Las ropas que le daban a poco de puestas se encontraban enormemente rasgadas, después estos jirones los enredaba entorno a su cintura, cubriéndose el vientre y las asentaderas, pero en algunas veces estaban tan desmenuzados estos trapos que no conseguían su intento, pues por todas partes presentaba su desnudez, se empeñaba para sujetar tanta trapizonga enredarse cuanto mecate o riatas daba a las manos...

En resumen, la nota general a finales del porfiriato fue, sin duda, la de identificar al llamado "pueblo bajo" con los estratos más peligrosos y menos educados de la sociedad mexicana, es decir, con aquellos que podían tener todo menos una cultura. Los sectores dirigentes y estudiosos de la sociedad mexicana le adjudicaban a ese pueblo bajo un tono melancólico, sufrido, resignado, desconfiado, apático, cuando no violento y criminal. Ese pueblo bajo era ante todo "sufridor" como lo llegó a llamar el mismísimo Justo Sierra. Así lo citaba el criminólogo Miguel Macedo:

> Poco instruido y educado menos aún, se aproxima a un estado rayano a la barbarie. Es capaz de sufrir todos los males, porque como dice el Sr. Sierra, es buen sufridor; pero al mismo tiempo es capaz de todos los actos de violencia, pues no estimando en nada ni su persona ni sus derechos, es incapaz de respetar la vida y los derechos de otros... (Velázquez Guadarrama, 1999: 216).

Por estas mismas razones eran las élites las que debían hacerse responsables de dicho pueblo, sobre todo cuando el régimen porfiriano, a partir de 1908 se comenzó a resquebrajar y un viento con ciertos visos democratizadores empezó a soplar en los medios intelectuales mexicanos. Con el surgimiento del maderismo y la demanda de un sufragio efectivo se corría el riesgo de que ese *pueblo bajo* tomara en sus manos su capacidad de discernir en materia política y pusiera en peligro los privilegios y las posiciones que permitían a los sectores dirigentes observar y decidir por él. Ricardo García Granados supo poner en palabras dicha posición de la siguiente manera:

> Un pueblo como el nuestro, ignorante en su gran mayoría, sin espíritu de iniciativa ni solidaridad, sin aspiración a mejorar sus condiciones, al cual se ha predicado desde hace siglos la humildad y la resignación y al cual se ha castigado siempre con excesivo rigor cuando ha querido hacer su voluntad...no puede adquirir de la noche a la mañana las aptitudes y virtudes necesarias para gobernarse democráticamente. Tendremos que pasar, por consiguiente, por formas de gobierno intermedias... antes de alcanzar el ideal democrático, y entre tanto corresponde a las clases ilustradas hacer un patriótico esfuerzo para instruir y alentar al pueblo, y en caso necesario, procurar conquistar por sí solas aquellos derechos políticos que las clases ignorantes no comprenden ni saben apreciar... (Urías Horcasitas, 2000: 201).

Pero poco a poco se vería que esas "clases ignorantes" no ignoraban lo que parecía ser su voluntad de cambio democrático y no tardaron en ponerse en acción para lograrlo.

II

La Revolución Mexicana (1910-1917) trajo consigo un claro replanteamiento de los valores y la cultura de ese *pueblo bajo,* tan vituperado y malinterpretado por el Porfiriato. Si bien, en un principio, particularmente durante el régimen maderista y el gobierno espúreo del general Victoriano Huerta, las cosas no cambiaron mucho. Fue precisamente a partir de los años de 1914 y 1915 cuando la visión de ese pueblo y su cultura empezaron a transformarse. No se diga después de 1920 y en el transcurso del período posrevolucionario.

Siguiendo los lineamientos porfirianos, durante el régimen maderista las autoridades municipales de las principales ciudades prohibieron, por ejemplo, los calzones de manta estableciendo el uso obligatorio de los pantalones de tela o el overol de mezclilla para el todavía llamado *pueblo bajo*. En octubre de 1912 el periódico opositor *La Tribuna* criticó severamente al régimen maderista por la hipocresía de tratar "...que el pueblo bajo aparezca mejor de lo que es en realidad, es decir para encubrir miserias en vez de remediarlas..." (Picatto, 1997: 84).

Para los viejos porfiristas el hecho de que el movimiento maderista hiciera cierto caso a demandas populares no sólo levantó al famoso "tigre" de las revoluciones populares, que supuestamente ya había aplacado el propio Porfirio Díaz durante el último tercio del siglo XIX, sino que propició que los ánimos bélicos y los asesinos implícitos en aquel *pueblo bajo* se desataran de manera irrefrenable. El doctor Fortunato Hernández en 1913, por ejemplo, justificó el golpe militar de Victoriano Huerta y le

echó en cara al régimen maderista el haber incitado al pueblo a la rebelión de manera irremediablemente irresponsable. Decía:

> Lo que Madero consiguió predicando los dogmas comunistas y prometiendo el "paraíso" del que habla LeBon, a las impresionables multitudes, fue despertar en ellas ambiciones e instintos de matanza y rapiña... La promesa de tierras, la peligrosa oferta de una ley agraria que como encantamiento las enriqueciera, y el falso ofrecimiento de libertad completa y absoluta, envenenaron para siempre la conciencia de toda una generación de proletarios... (Urías Horcasitas, 2000: 181).

Sin embargo, poco a poco la realidad del enorme bagaje popular que traería la Revolución Mexicana fue encontrando no sólo justificación, sino también un claro entendimiento en ciertas conciencias críticas, a pesar de sus filiaciones conservadoras o reaccionarias. Un ejemplo de ello fue el de Francisco Bulnes, quien no compartía la afición popular del maderismo, pero reconocía que en el proyecto abierto por el nuevo régimen existían virtudes escondidas a favor de las causas populares. En una evaluación temprana del zapatismo se atrevió a decir lo siguiente:

> … Zapata no es respetado, pero no hay duda que posee un lado respetable. El gobierno interino de León de la Barra le ofreció grandes sumas de dinero para su uso personal si abandonaba la lucha... sin embargo, aún cuando ame derramar la sangre del hombre honrado y mancillar el pudor de las vírgenes, ama también el ideal que lo conducirá a una muerte próxima. Zapata no es todo lodo; en su barro corporal sangriento y en su espíritu tenebroso de demonio católico, se encuentran verdaderos diamantes tallados por inequívocos sacrificios a favor de una causa, no toda

> ella condenada por la civilización, como es la redención de los pobres... (Rodríguez Kuri, 2001: 101).

Haciendo un balance, ya en los inicios de la década de los años 20, el mismo Francisco Bulnes reconoció que la revolución la había hecho una "clase submedia rural", es decir, "la clase popular, clase sin pretensiones, humilde... más amante de la vida de aventuras y del bandidaje que del poder, la tribuna, la diplomacia y las solemnidades oficiales..." (Rodríguez Kuri, 2001: 101) y que a ella debían dedicarse los principales esfuerzos de reconstrucción nacional.

La inmensa carga popular que trajo consigo el movimiento revolucionario replanteó el papel que "el pueblo" desempeñaría en los proyectos de nación surgidos durante la contienda y en los años subsiguientes. El discurso político identificó a ese "pueblo" como el protagonista esencial de la Revolución y destinatario de los principales beneficios de dicho movimiento. En claro contraste con lo que durante el porfiriato se pretendió fuera "el pueblo",[3] los revolucionarios reconocieron que éste englobaba a todo el bien nacido en territorio nacional, pero sobre todo aquellos que se ubicaban entre los sectores, medios mayoritarios y marginados. El "pueblo" se concibió entonces como el territorio de "los humildes", de "los pobres", de las mayorías, mucho más ligadas a los espacios rurales que a los urbanos, mucho más capaces de crear que destruir.

En otras palabras: quienes llenaban el contenido de aquel binomio "pueblo mexicano" eran principalmente los campesinos,

[3] Antes de la Revolución el discurso político identificaba al "pueblo mexicano" con una burguesía nacida en México, que adoptaba el modelo liberal del régimen, que era llamada "verdadera familia nacional". Sierra, Justo (1977). "México: su evolución social 1900-1902". En: *Obras completas*. Vol. XII. México, UNAM. pp. 201 y 362.

los indios, los rancheros, los proletarios y ciertas clases medias. La cultura popular fue adquiriendo poco a poco un rango de cultura nacional, no sólo en sus ámbitos creativos, sino también en sus cotidianidades.

Durante los regímenes de Alvaro Obregón, Plutarco Elías Calles, Lázaro Cárdenas, Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán, el proyecto educativo oficial, establecido y comandado en un principio por José Vasconcelos, después por figuras como Manuel Puig Casauranc, Moisés Sáenz, Ezequiel Padilla, Narciso Bassols, Gonzalo Vázquez Vela, Jaime Torres Bodet y Manuel Gual Vidal, se promovió los nacionalismos culturales y las llamadas *mexicanerías,* formando parte recurrente en los programas educativos posrevolucionarios hasta muy avanzados los años cincuenta (Monsivaís, 1976: 349). Definir al país y a su "pueblo", estudiar, explicar y describir sus más diversas y muy propias manifestaciones, fue una tarea que unió a artistas e intelectuales con las múltiples expresiones culturales de las mayorías. La identificación de tres elementos: lo popular, lo mexicano y lo nacional, quedó plasmada en gran medida en manos de una élite centralista y con bastantes vínculos con el poder económico y político del país, pero justo es decir, que también se fueron alejando cada vez más de los ámbitos populares.[4]

El nacionalismo cultural que caracterizó esta primera relación entre élites y sectores populares fue cabalmente descrito por Pedro Henríquez Ureña en l925, al hacer un primer balance de los aportes culturales de la Revolución Mexicana. "Existe hoy el deseo de preferir los materiales nativos y los temas nacionales en las artes y en las ciencias..." decía y ejemplificaba: "...el dibujo mexicano que desde las altas creaciones del genio indígena en su civilización antigua ha seguido viviendo hasta nuestros días a

[4] He descrito este proceso de manera más puntual en el artículo "Los estereotipos nacionales y la educación posrevolucionaria". Pérez Montfort. *Op. cit.*

través de las preciosas artes del pueblo...” ha quedado representado en los murales de Diego Rivera y compañía; “... los cantos populares (que) todo el mundo canta, así como se deleita con la alfarería y los tejidos populares... “ han sido utilizados por Manuel M. Ponce y Carlos Chávez Ramírez, y los dramas sintéticos con asunto rural de Eduardo Villaseñor y de Rafael Saavedra, quienes habían “...realizado la innovación de escribir para indios y hacerlos actores...”, pretendían revivir las tradiciones literarias de aquel “pueblo mexicano”, haciendo referencia específica al mundo indígena como un elemento definitorio de la “mexicanidad” y de lo popular (Henríquez Ureña, 1924: 35).[5]

Así, el arte creado por estas élites abrevaba orgullosamente de la vertiente popular e indígena mexicana, afirmando su condición “nacionalista”; al mismo tiempo sentaba las bases para realizar un intento de repensar las historias y las culturas nacionales. Este reconocimiento, sin embargo quedaba ligado de manera prácticamente implícita, a los proyectos de unificación y justificación del grupo en el poder, cuyo fin seguía sustentado en los afanes modernizadores e industrializadores del país. En el fondo el reconocimiento de lo popular traía consigo la necesidad de identificar claramente al sujeto —el pueblo— que serviría de legitimación discursiva en los programas de gobierno (Alegría de la Colina, 1995).

Tradicionalmente desdeñada por las academias, la cultura popular adquirió de esa manera una fuerza inusitada en los derroteros del arte y la literatura mexicanas.[6] Pero hubo la in-

[5] La mayorÌa de los protagonistas del movimiento cultural de los primeros años veinte también insistieron en el vínculo entre lo popular y la mexicanidad. Véase, por ejemplo, la argumentación que tanto se repite en textos testimoniales Brenner, Anita (1929). *Ídolos tras los altares*, México o de Charlot, Jean (1926). *El renacimiento del muralismo mexicano, l920-1925*, México, Domés.

[6] Claros ejemplos de ello podrían ser los estudios de Gerardo Murillo (el Dr. ATL), Gerónimo Baqueiro Foster, Jorge Enciso, Rubén M. Campos, o

tención de interpretarla, de rehacerla, de inventarla con alcances la mayoría de las veces más ligados a los intereses políticos, si se quiere pragmáticos del momento que a los del conocimiento, el arte o la reflexión.

Así más que un saber se estableció un "deber ser" para ese pueblo mexicano que rápidamente se fue separando de las esferas de lo real para pasar al espacio de lo ideal. Víctor Díaz Arciniega lo explicaba de la siguiente manera:

> La consolidación del Estado como prioridad política provoca el enfrentamiento entre las concepciones de una cultura humanística y una cultura política, no obstante que ambas persiguen metas afines: crear una Cultura Nacional y promover el desarrollo del país, como se aprecia en la revaloración del pasado y en la recuperación de los usos y costumbres populares, dirigido todo a fortalecer la tradición y a mejorar la producción de bienes... (Díaz Arciniega, 1989: 129).

En el ámbito de la cotidianidad lo popular también se revaloró después de la Revolución. A manera de ejemplo final habría que regresar a la comida nacional. Justo es decir que se afirmó el reconocimiento del mole, el pulque y la tortilla como los platillos básicos y *típicos* del *pueblo mexicano*. El mismísimo general Obregón, en la que sería una de las primeras grandes fiestas de la *mexicanidad* posrevolucionaria, la del centenario de la consumación de la independencia en 1921, ordenó que el banquete consistiera en sopa de tortilla, arroz a la mexicana y mole pobla-

---

Frances Toor en materia de cultura popular. En literatura baste recordar las clásicas polémicas de 1924 y1925 en las que participaron entre otros: Francisco Monterde, Salvador Novo, Antonio Caso, Genaro Fernádez MacGregor, Julio Jiménez Rueda, Eduardo Villaseñor, y Nemesio García Naranjo. *Vid*. Vázquez Valle, Irene (1989). *La cultura popular vista por las élites*, México, UNAM. Díaz Arciniega, *Op. cit.*

no, como un homenaje a la comida *típica* del pueblo nacional (Jeffrey, 2001).

Para los estudiosos y defensores de ese "pueblo mexicano" posrevolucionario, de sus costumbres, de sus tradiciones, en fin, de su muy llevada y traída idiosincracia, el mole parecía no sólo un recurso de identidad en la cocina mexicana, sino que su reconocimiento como comida *típica* reiteraba el compromiso con las causas populares e incluso con un código diferencial indigenista. Frances Toor, por ejemplo, una de las grandes promotoras del conocimiento de los "caminos y maneras folklóricas de México", en su famoso *Mexican Folkways*, incorporaba el origen prehispánico del mole a sus descripciones, generalizando con elementos y datos casi esencialistas de la comida popular mexicana de la siguiente manera:

> Todas las comidas cocinadas están bien sazonadas, las tortillas y los frijoles se comen siempre con salsas picantes de chile y tomate. Los moles, que vienen del azteca *molli*, son las salsas de chile con las que las diversas carnes son cocinadas o servidas. Los moles más ricos son los de guajolote, el nombre azteca para pavo, son hechos con una gran variedad de chiles, especies, ajonjolí, almendras molidas y chocolate. Hay moles cafés, negros y verdes, siendo el sazón muy diferente en cada región, pero siempre son picantes y sabrosos. El mole de guajolote es el platillo mexicano más festivo.[7]

[7] Del original en inglés: "All cooked foods are well seasoned, and tortillas and beans are always eaten with spicy sauces of chile and tomatoes. Moles, from molli in Aztec are the chile sauces in wich meats are cooked or served. The richest moles are those that go with guajolote, the Aztec name for turkey; they are made of a variety of chiles, spices, sesame seed, ground almonds and chocolate. There are brown, black and green moles, the seasoning alway different in every region but always hot and spicy. Mole de guajolote is the most festive Mexican dish... , Toor, Frances (1947). *A Tresury of Mexican Folkways.* Nueva York, Crown Publishers.

Poco antes, a mediados de los años veinte, el periodista Carlos de Gante había publicado una historia del origen del mole en el periódico *Excélsior*, en el que atribuía la primera aparición de aquel guiso nacional a la cocina de unas monjas del convento dominico de Santa Rosa, en Puebla, en plena colonia, cocinado como un homenaje a un arzobispo. El hispanista don Artemio del Valle Arizpe, le hizo segunda a de Gante, pero planteó que el mole se había servido por primera vez a un Virrey. Haciendo un recuento de aquel "descubrimiento", don Rafael Heliodoro Valle, presentó en el XXVII Congreso Internacional de Americanistas, en 1939, sus famosos "Anales del mole de guajolote" en los que hizo un particular recuento de aquel "cuento de hadas" como él lo llamó (Valle, 1989: 429).

No tardaron en aparecer algunos folkloristas y estudiosos un poco más serios, como Agustín Aragón y Virginia Rodríguez Rivera, que defendieron el origen indígena del mole y contradijeron el planteamiento hispanista etimológico del guiso, atribuyéndole su antecedente náhuatl en la plabra molli *salsa* y no en el vocablo "moler" tan español (Jeffrey, 2000: 200).

Sin embargo, la discusión sobre el origen prehispánico o criollo del mole siguió su marcha, atribuyéndosele a Puebla parte de la paternidad o maternidad del guiso, según el Dr. Atl, Rafel Heliodoro Valle y el mismísimo Agustín Aragón, quienes también pretendieron reivindicar su condición mestiza, de la misma manera que era mestizo y popular el estilo barroco mexicano. Llegó incluso a plantearse que el mole era una fusión gastronómica entre lo europeo, lo asiático y lo americano, lo cual daba un resultado puntualmente barroco. Ahí estaban la cebolla, el clavo de olor, la pimienta y la canela, especies de las Filipinas traídas por los españoles, además de los elementos indígenas, como condicionantes de aquel mestizaje (Vázquez Valle, 1989: 431).

De esta manera, la identidad popular mexicana del mole, ya fuese indígena, criolla o mestiza, ya no era puesta en duda, sino que de manera sintética se le reivindicó a partir de entonces, independientemente de sus usos políticos, económicos o culturales, como un factor representativo de la unidad popular nacional, y por lo tanto, de la "mexicanidad". El pueblo y su cultura ya estaban claramente en boga y se habían metido en el México posrevolucionario hasta a la cocina.

OBRAS CONSULTADAS

Alegría de la Colina, Margarita (1995). "Hay un espíritu en la cultura nacional". En: *Nuevas ideas: Viejas creencias*. México, UAM-Azcapotzalco.

Brenner, Anita (1929). *Ídolos tras los altares*. México, Domés.

Charlot, Jean (1926). *El renacimiento del muralismo mexicano, 1920-1925*. México, Domés.

Del Campo, Ángel (1969). *Crónicas y relatos inéditos*. México, Ediciones Ateneo.

Díaz Arciniega, Víctor (1989). Querella por la cultura "revolucionaria". México, FCE.

Guerrero, Julio (1901). *La génesis del crimen en México*. París, Librería de la Viuda de C. Bouret.

Hénríquez Ureña, Pedro (1924). "La Revolución y la Cultura en México". *Revista de Revistas*, 15 de marzo. p.35.

Illades, Carlos y Ariel Rodríguez Kuri (2001). *Ciencia, filosofía y sociedad en cinco intelectuales del México liberal*. México, UAM y Miguel Ángel Porrúa.

Jeffrey M. Pilcher (2001). *¡Vivan los tamales!: La comida y la construcción de la identidad mexicana*. México, CIESAS-CONACULTA, Ediciones de la Reina Roja.

Monsiváis, Carlos (1976). "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX". En: *Historia General de México*. México, COLMEX.

Paz, Octavio (1959). *El Laberinto de la Soledad*. 2ª ed., México. FCE.

Pérez Montfort, Ricardo (2000). *Avatares del nacionalismo cultural*. México, CIESAS/CIDHEM.

__________ (2000). "Los estereotipos nacionales y la educación posrevolucionaria". En: Pérez Montfort, Ricardo. *Op. cit*.

__________, comp. (1997). *Hábitos, normas y escándalo. Prensa, criminalidad y drogas durante el porfiriato tardío*. México, CIESAS y Plaza y Valdés.

Picatto, Pablo (2001). *City of Suspects in Mexico City, 1900-1931*. Durham abd London, Duke University Press.

__________ (1997). "'No es posible cerrar los ojos...' El discurso de la criminalidad y el alcoholismo hacia el fin del porfiriato". En: Pérez Montfort, Ricardo, comp. *Op. cit*, pp. 65-85

Sierra, Justo (1977). "México: su evolución social 1900-1902". En: *Obras completas*. Vol. XII. México, UNAM.

Toor, France (1947). *A Treasury of Mexican Folkways*. Nueva York, Crown Publishers.

Urías Horcasitas, Beatriz (2000). *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México 19871-1921*. México, Universidad Iberoamericana.

Vázquez Valle, Irene (1989). *La cultura popular vista por las élites. (Antología de artículos publicados entre 1920 y 1952)*. México, UNAM.

Velázquez Guadarrama, Angélica (1999). "Pervivencias novohispanas y tránsito a la modernidad". En: P*intura y Vida cotidiana en México 1650-1950*. México, CONACULTA y BANAMEX.

Versiones populares de la identidad nacional en México durante el siglo xx

*Catherine Héau**
*Gilberto Giménez***

Introducción

Este trabajo se propone ilustrar la tesis de que, junto a las variantes conservadoras y liberales del nacionalismo de elites, puede documentarse a lo largo de la historia independiente de México la continuada presencia de un nacionalismo popular que vincula la lealtad a la nación con sus lealtades comunitarias locales y regionales. Más aún, procura mostrar que el nacionalismo liberal, hegemónico en México desde la Reforma y, sobre todo, después de la Revolución, ha tenido que negociar de varias maneras con esta tradición nacionalista popular, ya sea contemporizando con sus prácticas políticas locales (usos y costumbres), ya sea incorporando algunas de sus demandas en las Constituciones y en las leyes del país.

Nuestra tesis se inscribe dentro de la corriente historiográfica que está repensando la historia de México en el siglo XIX como una interacción permanente entre comunidades campesinas y elites políticas. Se acabaron los estereotipos que afirmaban la

* Profesora e investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
** Sociólogo, del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

incapacidad estructural de los campesinos para ver más allá del campanario de su parroquia. Y hoy resulta ya insostenible la tesis de que su participación política se limitaba a un clientelismo pasivo y ciego. Por consiguiente, ya no se los puede considerar como comunidades que "padecían" la historia, los "revolucionados", como los llamó Luis González y González, sólo visibles a escala de una microhistoria que acaba desconectando las historias locales y aún las regionales de la historia nacional. Los historiadores actuales tienden más bien a vincular en un mismo proceso de *Nation State Building* las políticas gubernamentales con las participaciones populares campesinas, que no siempre se han manifestado en forma de confrontaciones armadas, sino también en forma de una tensa convivencia marcada, de parte de los campesinos, por luchas legales y simbólicas cotidianas orientadas a preservar sus identidades comunitarias dentro de un proyecto nacional que, en principio, pretendía liquidarlas.

Antes de entrar en materia, pasamos a definir el concepto de nación y de algunos de sus derivados en términos estrictamente operacionales, es decir, en función de las exigencias específicas de nuestro tema, sin pretender terciar en el vasto debate teórico que se ha entablado en torno a esta cuestión (Gutiérrez, 2001: 35 y ss).

Entendemos por nación una "comunidad política imaginada", fundada en un legado cultural supuestamente compartido y asentada en una porción de territorio que se define y se vive como "patria" (ancestral o adoptada). Esta definición combina la concepción ya clásica de Benedict Anderson (1991: 5) con la de E.K. Oomen, quien confiere una importancia crucial al territorio como "la condición primera para la formación de una nación" (1997:185).[1] Este mismo autor opone la nación, así entendida,

[1] Para los efectos de este trabajo la referencia al territorio resulta obligada, ya que las peripecias del nacionalismo mexicano han estado íntimamente ligadas a la defensa del territorio y a litigios de fronteras.

al estado, definido como "una institución legalmente constituida, que provee protección a sus residentes contra la inseguridad interna y la agresión externa" (1997: 19).[2] Nuestra definición evita la dicotomía tradicional entre "nación política" (o cívica) y "nación cultural" (o étnica), ya que sostenemos que ningún orden político se basa únicamente en el consenso voluntario, sino también en "comunidades contingentes de memoria y experiencia", es decir, en una herencia cultural no fija ni rígida, sino siempre cambiante (Kumar, 2003: 26; Dieckhoff, 2001: 279).

Desde el punto de vista de los individuos, la identidad nacional no sería más que el sentimiento de pertenencia nacional. Pero si la consideramos desde la perspectiva de la comunidad nacional en su conjunto, podría definirse como la representación socialmente compartida —y exteriormente reconocida— del legado cultural específico que supuestamente define y distingue a una nación en relación con otras. Pero como la representación y selección de este legado (y de los potenciales enemigos que lo acechan) pueden variar según los diferentes grupos en el proceso de las disputas históricas por la definición de la nación, puede haber diferentes versiones (privadas o públicas, populares o elitistas) de la identidad nacional (Larraín, 2001: 139). El largo proceso histórico de construcción de la nación suele desembocar en una versión hegemónica de la nación y de la identidad nacional, que en México se expresa en el discurso político oficial, en los medios de comunicación masiva y en los libros de texto escolares.

[2] Para Oomen "el territorio es común a la nación y al Estado. Pero existe una diferencia crucial entre el territorio nacional y el territorio del Estado; el primero es una entidad cultural, mientras que el segundo es una entidad legal. […] Cuando el Estado y la nación coinciden, tenemos un Estado-nación. Pero en nuestros días la mayor parte de los Estados son multinacionales, poliétnicos o una combinación de ambos" (Oomen, 1997: 19).

Entendemos por nacionalismo la lealtad y el compromiso empeñados en defensa de los intereses de una nación, que suelen expresarse, entre otras cosas, en la disposición para defender su honor, sus valores culturales, su autonomía y, sobre todo, su integridad territorial frente a amenazas externas.[3] El nacionalismo, así entendido, implica por definición, una determinada concepción de la nación y de la identidad nacional como fundamentos de la lealtad y el compromiso empeñados. Por lo tanto, habrá tantos "nacionalismos" como concepciones de nación, de identidad y de proyecto nacional entre los diferentes grupos que integran la "comunidad imaginada". De aquí la imposibilidad de formular una sola definición "objetiva" y cuasi-esencialista de la nación o de la identidad nacional. Los que se arriesgan a hacerlo frecuentemente no hacen sino reproducir la versión oficial y hegemónica de las mismas.

Finalmente, el "patriotismo" es un concepto próximo al de nacionalismo, que enfatiza la dimensión afectiva y vivencial del mismo (Ramírez Lozada, 1999: 305 y ss.).

EL ESTADO, LAS COMUNIDADES CAMPESINAS Y LA DISPUTA POR LA NACIÓN A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

Apenas lograda la Independencia, se enfrentan en México dos proyectos de Nación. Para las elites políticas, la nación se construye a partir de la escala provincial para conformar un estado federal centrado en la capital, pero excluyente de las comunidades campesinas. Para éstas, en cambio, la nación se construye desde abajo en forma de un conglomerado de municipios que

[3] Esta definición descarta la connotación europea del nacionalismo como "un sentimiento nacional exagerado" o una "estimación demasiado alta de los valores de la propia nación frente a otros pueblos" (Pérez Martínez, 1992:39-40).

pueden delegar algunos de sus poderes al estado nacional, pero no todos.

La Constitución de 1824 establece una República federal cuyos últimos eslabones socio-económicos son los municipios. Pero éstos se entienden en sentido europeo, y conllevan la intención de suplantar los derechos tradicionales otorgados a los pueblos indios. Sin embargo, éstos se apropian de la institución municipal consagrada por la Constitución para reinterpretarla en el marco de sus usos y costumbres, como lo veremos en detalle más adelante. De este modo se instala una especie de ambigüedad semántica, y a la vez política, que permite la cohabitación entre una visión jacobino-federativa de la nación, propia de las elites, y una interpretación campesina que confiere gran autonomía a los municipios, que son considerados en esta perspectiva como el fundamento último de la legitimidad del Estado.

Se trata de interpretaciones encontradas que dan lugar a un desarrollo político diferenciado, aunque paralelo. En las ciudades se refuerzan los poderes políticos emanados de elecciones indirectas y controlados por la "gente bien", mientras que en el campo los pueblos nombran a sus autoridades municipales según el antiguo sistema de la asamblea vecinal.[4] De este modo, la polisemia de los términos nación y municipio permitió mantener a lo largo de las primeras décadas de la Independencia; esta doble ficción: por un lado, la visión política jerarquizada de las Cortes de Cádiz compartida por los políticos herederos de la

[4] "Una elección decimonónica es una práctica cultural que articula instituciones de diferente tipo, políticas y no políticas, corporativas, comunitarias, territoriales, económicas, etcétera, que operan no necesariamente en contra de las normas sino paralelamente. El punto más importante es que el sujeto protagonista del voto no corresponde al individuo de las normas sino a los grupos de la sociedad, a las comunidades." Antonio Annino, "El voto y el XIX desconocido", en: *Foro Iberoideas* internet, s/f.

Independencia, y por otro, la versión autonomista de los pueblos heredada de las Repúblicas de indios del siglo XVIII en las que, según Michael Ducey, "La autonomía del ayuntamiento se describía casi como una soberanía absoluta que resguardaba a los indígenas de los impuestos arbitrarios y la servidumbre personal" (Ducey, 1999:141).[5]

El concepto europeo de nación, adoptado por los criollos, implicaba una transferencia fiscal de abajo hacia arriba, en virtud de lo cual el municipio se concebía como un eslabón recolector de impuestos, mientras que en la concepción campesina, la mayoría de los ingresos municipales debían redistribuirse en obras comunitarias. En consecuencia, los dirigentes nacionales se esforzaban por recuperar el control fiscal del campo imponiendo en los pueblos autoridades políticas afines a sus intereses, e implementando mayor número de leyes y ordenanzas en el plano estatal y federal con el propósito de favorecer los intereses de las autoridades federales.

De este modo, durante las dos primeras décadas de la novel república (1824-1845) se produce una disputa por el control del poder local, aunque las comunidades campesinas evitan la confrontación directa con los dirigentes políticos, es decir, la violencia de las armas, en "un esfuerzo constante por reproducir sus identidades frente a los nuevos desafíos" (Annino, 2003: 399). Dichas comunidades tratan de articular su memoria y sus costumbres al proyecto nacional criollo, en vista de lo cual desa-

[5] Es también la opinión de Antonio Annino (2003:399), cuando se refiere a la brecha "que las primeras constituciones, empezando por la gaditana, dejaron abierta y que las comunidades locales supieron aprovechar hasta lograr monopolizar los requisitos para definir quién era ciudadano y quién no". "Este proceso, continúa diciendo Annino, nos revela una paradoja del liberalismo mexicano: desde el primer momento la difusión de la ciudadanía moderna consolidó las sociedades locales más que las centrales, restando legitimidad a los nuevos gobiernos".

rrollan diferentes estrategias. La primera de ellas consistió en la apropiación de los recursos legales a nivel local, lo que les permitía nombrar y controlar a sus propias autoridades municipales, particularmente al cabildo que administraba las tierras comunales y al juez de paz que impartía justicia local.

La segunda, menos reconocida, se basó en la interpretación local de los discursos nacionales a fin de encauzarlos hacia sus propios fines. Se trata de una de las estrategias de resistencia descrita por James C. Scott, por la que los campesinos se apropian del discurso hegemónico para adaptarlo a su propia realidad y darle otro contenido (Scott, 1990). De hecho, los indígenas se habían acostumbrado desde los tiempos de la Colonia a reinterpretar, según sus propios códigos, el discurso religioso oficial. Según Peter Guardino (1995: 187), este mismo procedimiento se aplica a principios del siglo XIX al plano político.

El modelo de estado que se estaba discutiendo a nivel nacional tenía interpretaciones locales y también partidarios locales. Entre los autores de las interpretaciones locales se encontraban líderes campesinos y quizás también sus seguidores. Términos que parecían describir sólo principios constitucionales abstractos llegaron a adquirir significados reales al menos para algunos campesinos. Estos significados no siempre correspondían a las ideas de los intelectuales cuya retórica llenaba los congresos constitucionales. Sin embargo, estas interpretaciones locales de los modelos de estado contribuyeron a formar partidarios locales de clase baja para los grupos políticos nacionales.

Una tercera estrategia consistió en reinterpretar los símbolos de la clase dominante confiriéndoles un sentido propio. El ejemplo más famoso es el de la Virgen de Guadalupe. Se ubican dentro del mismo estilo de lucha simbólica las fiestas de mofa y de inversión de jerarquías sociales, como los carnavales.

Otra estrategia, quizás la más socorrida por los historiadores, fue la que E.P. Thompson (1979) llamó "economía moral de las multitudes", que justifica los levantamientos populares por la convicción de sus protagonistas de actuar dentro de la legitimidad otorgada por los usos y costumbres, así como también por un fuerte sentimiento, compartido por la comunidad, de ser víctimas de injusticia social.

En conclusión: hemos podido comprobar que durante las primeras décadas de la Independencia se esboza una disputa entre dos concepciones de nación y, por lo tanto, de representación de la identidad nacional. Por un lado, la concepción elitista que descartaba a las comunidades campesinas e imponía una visión vertical del poder, a pesar de sus variantes federalistas y centralistas; y por otro, una concepción popular que enfatizaba la autonomía municipal (reinterpretada según los usos y costumbres locales) e "imaginaba" la nación como una emanación de los pueblos a partir del ejercicio de una especie de democracia directa asambleísta. De este modo se pretendía generar el poder de abajo hacia arriba, aunque con frecuencia se aceptaba la delegación de poder en manos de "caciques" locales surgidos del propio ámbito popular. Pero esta contraposición inicial no se expresó en forma de una violencia abierta y frontal, sino a través de estrategias legales y simbólicas que inicialmente permitieron, de hecho, la cohabitación entre ambas concepciones gracias a la políticamente tolerada ambigüedad de los términos "nación" y "municipio".

LOS PUEBLOS, EL PUEBLO Y LOS POLÍTICOS

Como acabamos de señalar, en los inicios del México Independiente los diversos proyectos de nación no derivaron en un enfrentamiento violento, salvo en casos extremos, ya que las co-

munidades intentaron resolver en primera instancia el conflicto por medios políticos, al enfrentar y reparar los daños por la vía legal, es decir, constituyéndose en municipios cuyos cabildos intentaron proteger las estructuras tradicionales campesinas.

La democracia indígena, con sus autoridades nombradas por consenso y su Consejo de Ancianos, se volvió democracia moderna al trocar las asambleas tradicionales por elecciones, según el modelo impuesto por las nuevas instituciones estatales. De este modo el modelo democrático occidental arropó y encubrió a la democracia india dando lugar a un gran equívoco. En efecto, la democracia directa de los pueblos implicaba que las autoridades eran conocidas y podían responder por sus hechos. Bajo este supuesto no se opusieron a participar en las elecciones porque creyeron que los diputados actuarían como representantes de sus comunidades y no como individuos con proyectos políticos propios. Estaban equivocados, ya que para diluir la responsabilidad política de los diputados, elegidos frente a las comunidades rurales, el sistema electoral mexicano de la época estableció cuatro niveles electorales que funcionaron como otros tantos filtros: el municipal, el distrital, el estatal y, finalmente, el nacional.[6] Muy pronto las comunidades se dieron cuenta de esta situación y se alejaron de los procesos electorales; en consecuencia, la política se manejó directamente desde el centro. De este modo la democracia por el pueblo se volvió democracia para el pueblo.

Aquí cabe precisar una ambigüedad semántica que repercutió en los análisis políticos de los investigadores: la misma palabra

[6] Esto significa que primero son elegidos representantes con función de electores a nivel municipal. Estos, a su vez, eligen a electores distritales que son los encargados de elegir, en una tercera instancia, a los diputados estatales que forman parte de la cámara legislativa tanto de los estados como de la Federación.

pueblo significa en español *la gente,* o la población en general, o un pueblo, unidad de asentamiento humano.

Ahora bien, desde los acontecimientos de la Alhóndiga de Granaditas en Guanajuato, al inicio de la Independencia en 1810, el pueblo asusta. Se lo llama despreciativamente *populacho*. En 1828, el pillaje del *Parián*, a manos de una muchedumbre descontenta por los resultados de las elecciones, reforzó entre los políticos el miedo al *pueblo* confundido con *plebe* o *populacho*. Mientras tanto, los *pueblos* se enfrentaban a los políticos en defensa de su autonomía local y a los terratenientes en defensa de sus tierras. La desconfianza recíproca entre pueblos y políticos se agudizó. Los unos se sentían engañados con promesas falsas y los otros temían rebeliones. Como lo expresa Eugenio F. Biagini refiriéndose a una alusión que hace J.S. Mill a la democracia ateniense: "Mientras la antigua comunidad era lo bastante pequeña como para que sus ciudadanos se conocieran entre sí y ejercieran lo que equivalía a una vigilancia recíproca, la ciudad industrial moderna es tan inmensa y difusa que las actitudes prevalecientes sólo pueden ser la indiferencia y el prejuicio sin fundamento estimulado por la demagogia y la propaganda" (Biagini, 1996: 29). Este mismo razonamiento puede aplicarse a nuestro caso para explicar el alejamiento progresivo de los pueblos de la política nacional en la época considerada.

A pesar de esta desconfianza recíproca entre pueblos y elites, los primeros no dejaban de construir la nación desde abajo. Los campesinos hablan de *los pueblos* (en plural) como sinónimo de nación, "como si pensaran —dice Michael Ducey— en ésta como un conjunto de pueblos. La existencia de un discurso nacional en los campamentos de insurgentes no quería decir que la identidad mexicana no fuera problemática. […] Lo único que aquí quiero resaltar es que definitivamente hubo también una voz rural en el debate nacional" (Ducey, 1999:142). La acuciosa

investigación de Peter Guardino (1995) en Guerrero, demuestra que en 1843

> Los rebeldes formulaban sus objetivos en el mismo lenguaje constitucional que definía la política nacional de las clases altas ilustradas de México. [...] Los campesinos parecen haber desarrollado una versión popular del federalismo que enfatizaba la autonomía política local con el propósito de proteger sus recursos.[7]

LA NACIÓN *VERSUS* LOS PUEBLOS

No se puede olvidar que esta disputa, simbólica y legal, por la definición de la nación fue siempre una lucha desigual en la que las elites tenían todas las oportunidades de ganar, dependiendo de la correlación de fuerzas tanto en el interior del país como frente a las potencias extranjeras. En el plano interno, y viendo las cosas desde el punto de vista de las elites, el proceso de construcción de la nación como proyecto político de los criollos amenazaba frontalmente a las instituciones del mundo rural a pesar del esfuerzo de las autoridades campesinas por contemporizar con el Estado.

En efecto, el proyecto criollo de nación entrañaba, como ya se ha dicho, una concepción del municipio heredada de las leyes españolas que implicaba la desaparición de la tradicional comuna campesina y, por ende, la privatización de las tierras de

[7] "In the early 1840s, peasant rebels produced numerous proclamations.[...] These remarkable documents show that the peasants of Guerrero had adapted for their own purposes one of the most common forms of elite political expression in postindependence Mexico. Most of the coups and civil wars that characterized national politics began with the publication of exactly this kind of document, in which the politicians and generals who led a movement set forth its aims to attract potential allies" (Guardino, 2001: 186, 204 y 205).

las comunidades. Esto equivalía a socavar directamente la identidad comunitaria, que por siglos se había conformado en torno a este bien común que es la propiedad colectiva de la tierra, fundamento de su autonomía política y de su organización social. Consecuentemente, la elite política trató en repetidas ocasiones de vencer la resistencia que los pueblos oponían a la nueva ideología tendencialmente privatizadora de la propiedad agraria. La ofensiva de las elites se concentraba en tres frentes: en lo económico, privatizando la propiedad rural; en lo político, debilitando el papel de los campesinos en las instancias municipales; y en lo ideológico-cultural, suprimiendo el papel tradicional del cura en los asuntos civiles e intentando desestructurar la identidad comunitaria mediante la castellanización de la población y la restricción de sus fiestas religiosas.[8]

En efecto, ya desde finales del siglo XVIII se había emprendido una política de homogeneización cultural orientada a la castellanización de la población indígena,[9] a través de una incipiente escolarización y de la participación en el servicio militar, todo ello con el propósito de asegurar el necesario diálogo políti-

[8] Además, la medición de las tierras implicaba nuevas categorías de conocimientos "que si bien para *nosotros* suenan familiares, no lo eran para los indios: religión, política, sociedad, historia, geografía, economía, ecología y naturaleza, etcétera. Así pues, tuvieron que disociar lo político de lo religioso; tuvieron que describir sus montes y ríos como si fuesen los elementos físicos de un mero paisaje mientras que para ellos montes y ríos habían sido (¿seguían siendo?) seres divinos, presencias vivas y poderosas, vías de comunicación entre el mundo humano y el universo de los dioses" (Gruzinski, 1990:491).

[9] En 1864 Francisco Pimentel publica una *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México* donde afirma que: "Debe procurarse que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuere posible. Sólo de este modo formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera" (Florescano, 1997: 369).

co entre autoridades locales, estatales y nacionales. Por otro lado, se intentó desarticular de manera artera las identidades pueblerinas, controlando las fiestas de los santos patronos que simbolizaban la unidad de las comunidades indígenas. Por ejemplo, en la ciudad de México se prohibieron ciertas fiestas y se trastocó la celebración de otras relegando a las representaciones indígenas en la cola de la procesión (Viqueira, 1987: 138-159).

La batalla simbólica ya se había iniciado mucho antes con la supresión de las Repúblicas de indios durante las llamadas reformas borbónicas; dicha contienda sufrió una pausa durante los diez años de la guerra de Independencia y se reinició con nuevos bríos a partir de los años 1830, para culminar con las leyes de Reforma que separaban lo civil de lo religioso, y, particularmente, con la ley Lerdo de 1856 que privatizaba todas las tierras comunales.[10]

Estos esfuerzos de las elites políticas por desarticular la cohesión identitaria de la comunidad fueron contrarrestados por los pueblos. Por ejemplo, a partir de la Independencia, la castellanización y la escolarización, promovidas y pagadas por los comerciantes locales, fueron rápidamente utilizadas por los campesinos inconformes para producir su propia propaganda, y el movimiento de hombres y de armas se revirtió sobre las elites durante la guerra civil.

[10] "This law declared that tenants and usufruct-rights holders on communal lands (or church properties) could claim the lands by means of an 'adjudication' before a notary, thus converting communal tenancy into private property. The Ley Lerdo further stipulated that any lands not adjudicated could be claimed by any other individual once a period of three months had passed after the promulgation of the law" (Ducey, 1997: 74).

EL NACIONALISMO POPULAR EN ACCIÓN: LOS PUEBLOS EN DEFENSA DE LA NACIÓN

En 1836 Tejas declara unilateralmente su independencia de México. El general Santa Ana marcha a Tejas con un ejército campesino para controlar a los insurrectos. Los mexicanos retoman la capital, San Antonio, en la famosa batalla de El Álamo. Luego, Santa Ana se deja apresar inexplicablemente mientras dormía la siesta en San Jacinto. Recobra su libertad a cambio de la autonomía de Tejas. Diez años más tarde, los Estados Unidos de América anexan Tejas y se apropian hacia el Oeste de los territorios mexicanos que llegaban hasta el Pacífico, hoy Nuevo México, Arizona y California. Hacia el Sur cruzan el río Bravo e intentan llegar hasta la ciudad de México. Son detenidos en su marcha en la Huasteca por los pueblos indios. Pero simultáneamente éstos se rebelan contra el gobierno central declarando en el Plan de Tantoyuca que l*a defensa nacional estaba ligada a la propiedad comunal.* Michael Ducey considera este nacionalismo "como un elemento que habría de ganar apoyo local entre los campesinos" (Ducey, 1999:149). Ante esta resistencia popular, los norteamericanos se ven obligados a embarcarse en Tampico y desembarcar en Veracruz para llegar a la capital. Esta participación campesina en la defensa de la nación ha sido atinadamente llamada por Alan Knight: *Peasants into Patriots* (1994). Los invasores encontrarán la misma resistencia en el sur de la ciudad de México.

Posteriormente a la cesión de los territorios del norte, México padece el gobierno de Santa Ana, que degenera en dictadura. En 1854, el general liberal Juan Álvarez se rebela en Guerrero y lanza el Plan de Ayutla. Es secundado por los pueblos campesinos del Sur y su rebelión se ampliará hasta tomar el poder en 1855. En 1857 se elabora una nueva Constitución que declara la liber-

tad religiosa. La reacción católica y conservadora desencadena una guerra civil de Tres Años, en la que los liberales encabezados por Benito Juárez resultan victoriosos gracias a un fuerte apoyo popular que Florencia Mallon (1995) llama *popular liberalism* y Guy Thomson *Patriotic Liberalism* (Thompson, 1990). Frente a esta situación, los conservadores abren camino a la invasión francesa que instala un monarca católico, Maximiliano de Habsburgo, en el trono de México. La resistencia popular logrará vencer, después de cinco años, al ejército francés que en consecuencia abandona México. Estos años de guerra familiarizaron a los campesinos con el uso de las armas, y su intervención patriótica fue decisiva para la victoria liberal, lo que les otorga un fuerte peso en la política regional. Ellos se hacen cargo del gobierno de sus comunidades y rechazan la aplicación de la Ley Lerdo. En 1868, el abogado Del Valle declara: “Los indígenas estaban acostumbrados a estar en la vanguardia de todas las revoluciones políticas”. Y añade: “Ellos impusieron su voluntad precisamente en virtud del poder político y militar que lograron ganar durante la Guerra civil” (Ducey, 1997: 80).

El gobierno del presidente Benito Juárez, vencedor de los franceses, se ubica en la historia nacional mexicana como el momento de fortalecimiento de un estado nacional centralizador y laico, aunque paradójico para una República federal. Este gobierno inicia la sustitución de la religión como cimiento de la identidad nacional por el patriotismo.

Los campesinos del centro de México, al menos desde Oaxaca a San Luis Potosí, tienden a reconocerse como indios cuyo espacio cultural es la *patria chica* articulada en torno a sus parroquias, pero a la vez como mexicanos, cuyo espacio político es el municipio libre. Es decir, en la práctica se traslapan las identidades cívicas y religiosas que el estado nacional intentaba separar. La nación “desde abajo” —“El municipio es la nación”,

decía Ignacio Ramírez (Citado por Brading, 1992: 185), coexiste con la nación jacobina de las elites.

Para el pueblo, "ser liberal" equivalía fundamentalmente a ser patriota, a defender tanto a la patria chica como a la patria grande, sin percatarse de que los principios económicos del partido liberal conspiraban contra sus intereses. Por otro lado, el anticlericalismo liberal oficialmente inspirado no mermaba su profunda religiosidad guadalupana. El liberalismo popular era anticlerical, pero guadalupano.

LA NACIÓN EXCLUYE A LOS PUEBLOS

De 1858 en adelante, es decir, durante los sucesivos gobiernos liberales, se produce el desplome del poder negociador de las comunidades campesinas ante un gobierno central reforzado y legitimado por su victoria sobre los conservadores (y los franceses). Este gobierno implementa la privatización generalizada de las tierras, incluso entre sus antiguos aliados. Se inicia la etapa de la exclusión de los pueblos de la vida política nacional.

En 1876, estos pueblos apoyan la rebelión del general Porfirio Díaz, quien les promete respetar el municipio libre; pero una vez instalado en el poder, se olvida de sus promesas. Será la última participación campesina a nivel nacional antes de ser acallados y reprimidos por los gobernadores de sus estados hasta el estallido de la revolución de 1910. Durante el Porfiriato (1876-1911), las luchas legales de los pueblos surianos por su autonomía y sus derechos a la propiedad comunitaria de la tierra resultan inútiles ante las privatizaciones e invasiones generalizadas de tierras por parte de las haciendas. La consecuencia es el acrecentamiento de las rebeliones campesinas en el sur con su corolario de represiones.

Aparentemente vencidos por el poder del estado, los campesinos optan por una resistencia latente procurando ampliar sus

bases políticas. En efecto, los pueblos extienden su activismo ideológico-político en dos frentes: por un lado tratan de ensanchar la base de los marginados y resentidos del régimen, lo que permite incluir a elementos de las clases medias rurales expulsadas del poder político local por los testaferros de los grandes terratenientes. Por otro lado, logran tejer una red de solidaridad política alternativa, sostenida por una ideología propia, generada y creada por ellos mismos, cuyos vestigios han quedado plasmados en los *planes* políticos que precedían los levantamientos pueblerinos y en numerosos corridos de oposición al gobierno de Porfirio Díaz. El ideal comunitario del municipio libre sigue vigente y permea los corridos anti-porfiristas.[11] Estos corridos no sólo constituyen una forma de auto expresión de la comunidad, sino también una forma de protesta sociopolítica dentro de una sociedad cuya cultura era predominantemente oral (Héau, 2003).

Lo que llama la atención de entrada es la denominación colectiva de "pueblos" cuando los campesinos hablan de sí mismos. Véase, por ejemplo, el siguiente corrido de 1909, recopilado en Morelos, denominado *Anónimo a Porfirio Díaz*, donde se interpela al Presidente del siguiente modo:

A ver si por este medio recuerda que en Tuxtepec
Firmó las actas de ese Plan que confirmaban
los sufragios que a los pueblos
les ofreció si le prestaban los auxilios

[11] Como los campesinos han dejado pocos testimonios directos de su paso por la historia, en comparación con otros grupos sociales, salvo los archivos judiciales relacionados con problemas de tenencia de la tierra, el investigador se ve obligado a echar mano de la única fuente que exhibe, de modo directo y consistente, algunos aspectos de su pensamiento político-social: su cancionero.

de la guerra ¡oh, qué placer!
Entonces dijo que los pagos que oprimían
a la república, señores,
por una ley tendrían que ser forzosamente
de su orgullo despojados,
y que los pueblos como libres volverían
a sus antiguas posesiones
siendo destruidas las haciendas y los dueños
de la patria desterrados.[12]

Otro corrido del estado de Morelos, que lamenta la muerte injusta de un héroe local, dice así:

Soberano suelo manchado de sangre
de *liberales patriotas*,
los que defendieron nuestra patria amada
en fechas no muy remotas.

Rico estado de Morelos,
liberal por excelencia,
la historia mira a los pueblos
desde nuestra independencia.

El año sesenta sobre ti vagaban
tres partidos imponentes:
la invasión francesa y los republicanos
y los plateados valientes.

Qué dolorosas jornadas
de tus *indefensos pueblos*,

[12] Para el texto completo del corrido (110 versos), ver Catalina Héau de Giménez, 1991, p.233.

páginas ensangrentadas
nos hacen tristes recuerdos.

Tus *pueblos* heroicos siempre han dado pruebas
de tu alto liberalismo,
hombres muy celosos de honra y de pureza
han destruido el bandolerismo *(*Héau de Giménez, 1991: 102*).*

En fin, una Bola[13] dedicada a la ciudad de Cuautla, Morelos, afirma en forma contundente que:

Los *pueblos* son *soberanos*
y acérrimos liberales (*Ibid*., 1991: 107)

Florencia Mallon asegura que aún así los campesinos desarrollaron y mantuvieron, clandestinamente o dentro de las comunidades, sus propias variantes de liberalismo comunitario, visión nacional que perduraría, se adaptaría y luego volvería a surgir en forma de zapatismo.

VIOLENCIA SIMBÓLICA E IDENTIDAD DURANTE EL PORFIRIATO

> Mallon es particularmente innovadora —dice John Tutino— al detallar cómo las élites nacionales victoriosas, llevadas al poder por las fuerzas populares, comenzaron a concebir a los habitantes de las comunidades rurales como "otros" extraños e incluso bárbaros.

[13] La *bola* es una variante específica del *corrido,* propia de los pueblos del sur, que se caracteriza por su métrica regular (12-8-12-8/8-8-8-8) y su esquema musical invariable; mientras que los corridos tradicionales pueden tener las más diferentes métricas y melodías.

> Aquellos que habían luchado por establecer la nación eran considerados por las elites triunfantes como seres inferiores, incapaces de participar en la política y sin derecho a los beneficios materiales (Tutino, 1996: 545, 546-47).

Esta exclusión y desprecio por los campesinos se encuentran registrados en los corridos zapatistas de 1911, como se puede apreciar en esta pieza intitulada *La Bola de la Toma de Cuautla por Zapata*, donde se pone en boca de los porfiristas las siguientes expresiones:

> Ahí verán, patas rajadas,
> Entren, muertos de hambre, indios calzonudos,[14]
> huamuchileros[15] idiotas.
> […]
> Por fin han peleado con mucho denuedo
> los de tilma y de huarache.[16]

El reavivamiento del racismo mencionado por Florencia Mallon corresponde en la ideología oficial al desarrollo del positivismo en México durante el Porfiriato. Este racismo generalizado, que implicaba una fuerte violencia simbólica en contra de los indios, provocó, por reacción, la actualización del milenarismo indígena —ya conocido durante la Colonia— bajo la forma de un patriotismo indio o *indianismo*: "País de Moctezuma, Cuauhtémoc y Cuauhtemoczin", dice el *Corrido a Porfirio Díaz* (Héau de Giménez, 1991, 237) que parece aludir a la visión utópica de una nación india.

[14] La vestimenta campesina de pantalón de algodón blanco se llama calzón.
[15] Los campesinos morelenses comen las semillas de un árbol llamado guamuchíl (o huamuchíl).
[16] El huarache es una sandalia rústica hecha con tiras de cuero.

En esta misma época surge la idea de *república indiana*, formulada por primera vez por Juan Álvarez, uno de los caudillos populares de la Independencia, compañero de lucha de Morelos y Guerrero. Sirvió como membrete del primer gran movimiento indigenista y mestizo del Sur de México en la segunda mitad del siglo XIX. El término *República* nos revela que se trataba de una especie de utopía civil y laica, en contraste con las utopías precedentes que tenían un corte claramente milenarista. Su calificación como *indiana* la contrapone a la "república" de los españoles y criollos protegidos por el gobierno mexicano (Héau de Giménez, 2003: 317-322). En la concepción original de Juan Álvarez, la república indiana implicaba una nación de indios, mestizos y españoles arraigados en México, pero frente a la embestida racista de los blancos, prevaleció en el entendimiento popular la raíz indígena del término, y la *república indiana* se entendió como una nación de indios, para los indios.

En resumen, para los corridos del liberalismo popular de fines del siglo XIX los grandes enemigos son los españoles, hijos de una *nación ambiciosa* que aquí se identifican con los hacendados y los ricos comerciantes, quienes andan "en pos de la plata acuñada", cobijados por Porfirio Díaz, el *hijo ingrato*. Se trata de una *aristocracia acabada* y de un *gobierno inmoderado* que subyugan al *soberano suelo* con sus *pueblos heroicos* y sus *liberales patriotas*.[17] Pero la *república indiana* se alzará de nuevo muy pronto bajo el mando del *patriota guerrillero, el jefe Emiliano Zapata*.

[17] Estas expresiones tomadas de los corridos parecen reflejar lo que Alan Knigth denomina "xenofobia popular", cuyo blanco principal serían los españoles; y en segundo lugar, los chinos. Se trataría de una antipatía psicológica y cultural originada por viejos resentimientos derivados de la Colonia y de la Guerra de Independencia (Knigth, 1987: 95 y ss).

El zapatismo

En 1910, Francisco Madero presenta su candidatura a las elecciones presidenciales en contra de Porfirio Díaz. Es encarcelado. Desde la cárcel difunde una proclama: Plan de San Luis, llamando a la insurrección generalizada para el 20 de noviembre de ese mismo año. La familia Serdán se levanta en Puebla, pero es diezmada por la policía. Sin embargo, a partir de enero de 1911 los levantamientos se suceden rápidamente. En las regiones sureñas de México, los pueblos, duramente afectados en sus tierras, aguas y libertades, toman el partido de Francisco Madero, quien promete vagamente la restitución de tierras siempre que se presenten los antiguos títulos coloniales de posesión.

El concepto campesino de *patria chica* implica una red de sociabilidad y de intercambios constantes entre los pueblos; se trata de un entramado festivo (fiestas religiosas patronales) que se mezcla con vínculos políticos y se desarrolla dentro de un contexto de feria comercial.

En marzo de 1911, en ocasión de la feria de Cuautla (primer viernes de Cuaresma), se concentran campesinos procedentes de todos los pueblos de la región. Ahí deciden apoyar al movimiento maderista y levantarse en armas en defensa de sus tierras y de su autonomía municipal. Entre ellos se halla Emiliano Zapata. La revolución se extiende por todo el país y Madero entra en la ciudad de México en junio de 1911. En espera de la realización de elecciones, el poder recae en León de la Barra.

En julio, Zapata encabeza una delegación que se entrevista con Madero para pedir la restitución de sus tierras. Cuando regresan a sus pueblos, el presidente León de la Barra les envía, en lugar de agrimensores, el ejército. Ante la traición, Zapata organiza la resistencia. Ya para septiembre, los antiguos maderistas del sur se convierten en *zapatistas*. En noviembre

los rebeldes surianos proclaman el *Plan de Ayala*, que exige la devolución de las tierras a los pueblos. Esta misma exigencia se expresa en un flamante "himno zapatista" que reza así:

Soy zapatista del Estado de Morelos
porque proclamó el Plan de Ayala y de San Luis;
si no le cumplen lo que al pueblo le ofrecieron,
sobre las armas lo hemos de hacer cumplir.

Para que adviertan que al pueblo nunca se engaña
ni se le trata con enérgica crueldad;
si semos hijos no entenados de la patria,
los herederos de la paz y libertad.

Sublime general,
patriota guerrillero,
que peleó con gran lealtad
por defender su patrio suelo.

Espero que ha de triunfar
por gracia del Ser Supremo,
para poder estar en paz
en el estado de Morelos.

Como se echa de ver, hay aquí en primera instancia un reclamo a la legalidad: los alzados luchan por un proyecto político (*Plan de Ayala* y *de San Luis*) que defienden con las armas. Se consideran como hijos legítimos, *no entenados*, de la patria, y no como bandoleros. Cuando se levantaron en armas en marzo de 1911, eran todavía pueblos maderistas, pero ya para fines de año son *el pueblo* cuya defensa equivale a *defender el patrio suelo*; es decir, dejan de percibir a la patria sólo como *patria chica*, para reivindicarla también como territorio más vasto, el *patrio suelo*,

que cobija a todos sus hijos. Se ha ensanchado la visión política, pero el objetivo de la lucha sigue siendo el mismo: tierra, libertad y autonomía municipal, porque para los pueblos son el único medio para asegurar el control y la administración comunal de sus preciosos recursos.

En la percepción de los campesinos, todos los derechos convergen hacia el sacrosanto derecho a la tierra. Y, en efecto, se puede decir que la historia de los campesinos mexicanos ha sido desde siempre la historia de una lucha permanente por la tierra. Se trata de una vieja aspiración todavía profundamente anclada en la conciencia y en la memoria de los pueblos indios.

En nuestros días, por ejemplo, uno de los objetivos centrales perseguidos por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es el restablecimiento de la autonomía territorial. La antigua cuestión del autogobierno local y de la administración autónoma de sus tierras y de su territorio sigue estando, hoy como ayer, en el centro del más importante conflicto étnico en México. Es como si los ideales por los que peleó Zapata renacieran continuamente de sus cenizas.

RECAPITULACIÓN FINAL

Benedict Anderson ha definido la nación como una *comunidad política imaginada*, fundada en *mitos fraternales* (1991:5). El nacionalismo, noción emparentada con *patriotismo*, sería entonces la identificación y el compromiso con la nación así entendida; particularmente en lo referente a la defensa de su autonomía, de su territorio y de su legado histórico-cultural frente a las amenazas externas.

Pero hay muchas maneras de *imaginar* una nación y, consecuentemente, la identidad nacional. Por lo mismo, puede haber muchas formas históricas de nacionalismo dentro de una misma

nación. Por eso Rosa Luxemburgo afirmaba que nacionalismo y estado-nación son, hasta cierto punto, *envoltorios vacíos* que pueden ser llenados con mensajes diferentes; y no faltan autores que acepten hoy día la plasticidad inherente a los conceptos de nación, de nacionalidad y de nacionalismo (Kumar, 2003: 30).

En efecto, no puede existir un *nacionalismo esencial* objetivamente definible, sino más bien una amplia variedad de nacionalismos incluso dentro de una misma nación. Así, por ejemplo, en México existió una versión católico-conservadora del nacionalismo, de carácter hispanófilo, guadalupanista, anti-protestante y, por eso mismo, anti-estadounidense, cuya figura paradigmática fue Lucas Alamán. Y existió, sobre todo, una versión liberal del nacionalismo, de carácter laicista, anticlerical e hispanófobo, aunque también anti-estadounidense, que fue hegemónica desde la Reforma y que después de la Revolución se convirtió en *nacionalismo revolucionario*. Se trata de una versión que subsume la antigua tradición liberal y rechaza la católico-conservadora.

Pero en estos casos se trata de variedades elitistas del nacionalismo. Ahora bien, el nacionalismo está lejos de haber sido un monopolio de las elites políticas ilustradas en México (Whitmeyer, 2002). Frente al *nacionalismo de elite* hemos podido reconocer en este trabajo un nacionalismo popular, de base campesina e indígena, que ha luchado política y simbólicamente por un concepto diferente de nación y, por lo tanto, de identidad nacional. Se trata, como hemos visto, de un concepto que vincula la lealtad a la *patria chica* con la lealtad a la *patria grande*, y que *imagina* la nación como una especie de federación elástica de pueblos autónomos y de municipios libres, cada uno de ellos asentados en la integridad de sus respectivas propiedades comunales. Por eso desde las primeras décadas de la Independencia las comunidades campesinas recurren a toda clase de estrategias y estratagemas simbólicas para conservar sus instituciones

tradicionales dentro del nuevo proyecto criollo de nación que, sin embargo, las amenazaba. Debido a ello, durante la invasión norteamericana de 1846-48, tanto en la Huasteca como en los barrios de la capital, el patriotismo popular (campesino y urbano) mezcla la defensa de la patria chica con la de la patria grande. Como dice Alan Knight, el *matriotismo* local y el patriotismo se conjuntan mediante la religión popular que funciona como un cemento adicional, ya que los invasores eran protestantes.

> Para los patriotas populares la comunidad nacional 'imaginada' se realizaba y ejemplificaba en una específica comunidad local; la defensa local de la comunidad se asociaba con la defensa de la patria, dando pleno significado a la fórmula lapidaria de Ignacio Ramírez: *El municipio es la nación* (Knight, 1994: 146).

Hacia 1860, este nacionalismo popular se manifiesta con más fuerza todavía. Las comunidades de la Sierra de Puebla se oponen a los invasores definiéndose como liberal-patriotas, y asociando sus luchas locales a la lucha mayor de Juárez y de los líderes liberales.

Por último, en los corridos populares espigamos una curiosa variante de este nacionalismo popular que apela a la utopía de una *república indiana* incluyente y respetuosa de las instituciones campesinas, en contraposición a la *república de los españoles*, excluyente y elitista.[18]

En resumen: resulta insostenible la teoría de que los pueblos campesinos e indígenas son incapaces de alcanzar una visión nacional y de generar un nacionalismo propio y diferente del de las elites políticas ilustradas. Por el contrario, la historia de México en el siglo XIX, como hemos intentado mostrar en este ensayo,

[18] Esta contraposición evoca en la memoria popular la vieja dicotomía colonial entre *república de indios* y *república de españoles*.

ha sido en buena parte la historia de una larga disputa entre una concepción autonomista y descentralizadora de la nación, propia de las comunidades campesinas, y una concepción centralista e integradora de la misma, propia de las elites políticas. Esta disputa se ha prolongado abierta o subrepticiamente hasta nuestros días, como lo demuestran las guerrillas agraristas de los años 60 y 70 (Jaramillo, Genaro Vázquez y Lucio Cabañas) y la gesta neo-zapatista de Chiapas. Y como parecen demostrarlo también la posición crítica de la *intelligentsia* indígena actual frente a los mitos integracionistas del nacionalismo oficial, y su continuada lealtad a la cultura distintiva de sus comunidades étnicas de origen (Gutiérrez, 2001: 259 y ss.).

OBRAS CONSULTADAS

Anderson, Benedict (1999). *Imagined Communities*. Londres, Verso.

Annino, Antonio (2003). "Pueblos, liberalismo y Nación en México". En: Aninno y Guerra. *Op. cit*. pp.201-223.

__________ y Francisco-Xavier Guerra (2003). *Inventando la Nación*. México, Fondo de Cultura Económica.

Béjar, Raúl y Héctor Rosales, coord. (1999). *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*. México, Siglo XXI y UNAM.

Biagini, Eugenio F. (1996). *Citizenship and Community*. Cambridge, Cambridge University Press.

Brading, David A. (1992). "El patriotismo liberal y la Reforma mexicana". En: Noriega, Cecilia. *Op. cit*. pp.247-275.

Connaughton, Brian, Carlos Illanes y Sonia Pérez Toledo, coord. (1999). *Construcción de la legitimidad política en México*. México, El Colegio de Michoacán, UAM y COLMEX.

Ducey, Michael T. (1999). "Hijo del Pueblo y Ciudadanos: identidades políticas entre los rebeldes indios del siglo XIX." En: Connaughton, Illanes y Pérez, coord. *Op. cit*. pp.99-123.

__________ (1997). "Liberal Theory and Peasant Practice". En: Jackson, *Op. cit*. pp.65-82.

Dieckhoff, Alain (2001). "Culture and National Identity". En: Dieckhoff y Gutiérrez. *Op. cit.* pp.55-68.

__________ y Natividad Gutiérrez (2001). *Modern Roots*. USA, Aldershot/Burlington Ashgate.

Eckstein, Susan Eva y Timothy P. Wickham-Crowley, ed. (2003). *Struggles for Social Rights in Latin America*. Nueva York, Routledge.

Florescano, Enrique (1997). *Etnia, Estado y Nación*. México, Aguilar.

Gruzinski, Serge (1990). "Más allá de la historia de las mentalidades". *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicanista*. México, IIH/UNAM, pp.36-60.

Guardino, Peter (2001). *Campesinos y Política en la Formación del Estado Nacional en México, Guerrero, 1800-1857*. Chilpancingo, Guerrero, Instituto de Estudios Parlamentarios, Gobierno del Estado de Guerrero.

__________ (1995). "Barbarism or Republican Law? Guerrero's Peasants and National Politics, 1820-1846". *Hispanic American Historical Review*, núm. 75. p.2.

Gutiérrez, Natividad (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas*. México, CNCA/IISUNAM y Plaza y Valdés.

Héau, Catherine (2003). "The Musical Expresión of Social Justice: Mexican corridos at the End of the Nineteenth Century". En: Eckstein y Wickhman-Crowley, ed. *Op. cit*. pp.52-65.

Heáu de Giménez, Catalina (1991). *Así cantaban la Revolución*. México, Grijalbo.

Jackson, Robert H. (1997). *Liberals, the Church and Indian Peasants*. Nuevo Mexico, University of New Mexico Press.

Knight, Alan (1994). “Peasants into Patriots”. *Mexican Studies*, vol.10, núm. 1. pp.135-161.

__________ (1987). *US-Mexican Relations, 1910-1940.* San Diego, Center for US-Mexican Studies /University of California (Monograph Series, 28).

Kumar, Krishan (2003). *The Making of English Nacional Identity*. Cambridge, Cambridge University Press.

Larraín, Jorge (2001). *La identidad chilena*. Santiago de Chile, LOM ediciones.

Mallon, Florencia (1995). *Peasants and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. California, University of California Press] (2003).

Noriega, Cecilia, ed. (1992). *El nacionalismo en México*. México, El Colegio de Michoacán.

Oomen, T.K. (1997). *Citizenship, Nationality and Ethnicity*. Cambridge, Polity Press.

Pérez Martínez, Herón (1992). “Nacionalismo: génesis, uso y abuso de un concepto”. En: Noriega, Cecilia. *Op. cit*. pp.303-324.

Ramírez Lozada, Dení (1999). “La patria y la tradición oral. Una historia entreverada”. En: Béjar y Rosales, coord. *Op. cit*. pp.254-271.

Scott, James C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, Era.

Thompson, E.P. (1979). *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona, Crítica /Grijalbo.

Thompson, Gu (1990). “Bulwarks of Patriotic Liberalism; the National Guard, Philharmonic Corps and Patriotic Juntas in Mexico, 1847-88”. *Journal of Latin American Studies*, vol. 22, febrero. Cambridge, Cambridge University Press. pp.78-93.

Tutino, John (1996). “La negociación de los estados nacionales, el debate de las culturas nacionales: Peasant and Nation en la América Latina del siglo XIX”. *Historia Mexicana*, XLVI: 3, n.183.

Viqueira Albán, Juan Pedro (1987). *¿Relajados o reprimidos?* México, Fondo de Cultura Económica.
Whitmeyer, Joseph M. (2002). "Elites and Popular Nationalism". *British Journal of Sociology*, vol. 53, núm. 3. pp.321-341.

La identidad nacional entre los mayas. Una ventana al cambio generacional

*Maya Lorena Pérez Ruiz**

Introducción

La identidad nacional entre los indígenas de México es un tema ampliamente debatido y sobre el que no hay consenso. En los extremos del debate está, por una parte, la posición oficial construida desde las instituciones gubernamentales considera que todos quienes habitamos el territorio nacional, tenemos una identidad común, producto de una historia y una cultura común; y en la otra parte está la posición que considera que los indígenas, pese a tantos años de imposición y subordinación a la nación, mantienen sus identidades propias y una débil, si no es que inexistente, identidad nacional.

Si partimos de la consideración de que una identidad es fundamentalmente una elaboración subjetiva que emplean las personas y las sociedades para establecer rangos de identificación y pertenencia, mediante el establecimiento de fronteras distintivas y marcas para delimitarlas, tenemos que un mismo grupo social puede tener diferentes ámbitos de pertenencia e identificación, y sus integrantes poseer, por tanto, diversas dimensiones identitarias (Giménez, 2002: 45-70).

* Investigadora Titular de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

En el caso de México, ciertamente, la construcción de la identidad nacional ha formado parte de un largo proceso, en muchos casos impositivo y autoritario, a cargo de diversas instituciones nacionales que han sido las responsables de construir ese imaginario de identificación y pertenencia para todos los habitantes del territorio considerado nacional. Dicha construcción se ha hecho sobre la base de un proyecto político y cultural, que si bien, se propuso construir una patria homogénea lingüística y culturalmente, con el paso del tiempo ha tenido que ser adaptado, entre otras cosas, a las demandas de la población con sus propias ideas de lo que ha sido y debe ser la nación mexicana (Arizpe, 1978; Bonfil Batalla, 1991; Warman, Nolasco *et al.*, 1985; Florescano, 1997). De tal forma, que la construcción de ese ámbito imaginario (Anderson, 1997) de pertenencia e identificación, llamado identidad nacional, también se ha forjado a causa del involucramiento de la población en procesos sustanciales para definir sus formas de articulación y pertenencia a esa nación, lo cual se presenta como la envoltura, o los contornos que resguardan a los habitantes de la nación y les demarca sus límites de pertenencia e identidad.

De tal manera, la identidad nacional es producto tanto de la acción de las instituciones del Estado como de los movimientos sociales que han intervenido local, regional y nacionalmente, para darle contenido y forma a la idea, al imaginario, de lo que significa pertenecer a México, ser y mostrarse como mexicano.

Si bien el proyecto nacional en muchos casos fue impuesto a los indígenas, lo mismo que su pertenencia a México y su integración a una sola y hegemónica identidad nacional, no siempre estos procesos se hicieron sobre la base de la destrucción de sus identidades locales y culturales; como consecuencia, en muchos sitios han coexistido tales identidades, aunque de forma conflictiva. De modo que en una misma comunidad, o en un mismo

grupo social y cultural persisten e interactúan diversas identidades sociales.

Por tanto, es tarea fundamental de los investigadores conocer cuáles son esos diversos ámbitos de identidad y pertenencia que existen en una misma comunidad o región, cómo interactúan entre ellas, quiénes son sus agentes e instituciones reproductoras, y cómo son portadas y manejadas por los sujetos que, interiorizadas, las viven, las padecen o las disfrutan y las recrean, en complejos procesos sociales.

Tener claro que en un mismo sujeto social, colectivo o individual, existen diferentes tipos de identidad, permite comprender, por una parte, las contradicciones que puede haber entre ellas; y por otra, cuáles se activan, según sean los contextos de interacción y los intereses puestos en juego en un momento dado, ya sea para fines de diferenciación, de sobrevivencia, de confrontación, de alianza y hasta de negociación con otros actores sociales.

Aceptar que en un mismo sujeto social persisten diversos tipos de identidades, e identificar las relaciones de poder y asimetría que existen entre ellas es, en todo caso, el punto de referencia sustancial para comprender la dinámica existente entre ellas; por ejemplo: de imposición, subordinación, destrucción, estigmatización, o de complementación o indiferencia, entre otras; y los consecuentes procesos de debilitamiento, destrucción o fortalecimiento. Identificar los procesos mediante los cuales se gesta y se reproduce cada una de las identidades colectivas que existen en un grupo social tiene sentido, además, porque cada una de ellas tiene sus propias marcas y parámetros de identificación, sus particulares ámbitos de reproducción, sus agentes e, inclusive, pueden emplearse con finalidades diferentes, si bien pueden estar influidas y relacionadas entre sí (Pérez Ruiz, 2002: 116-207).

En el caso de las relaciones entre la identidad nacional y la identidad de los pobladores clasificados desde el poder como indígenas, es necesario, tomar en consideración, que muchos de ellos no aceptan la heterodenominación, o clasificación externa, como indígenas y se siguen autodefiniendo, autoclasificando, por su pertenencia a comunidades locales en las que nacieron y/o a comunidades culturales y lingüísticas más amplias. De allí, que sea tarea sustancial, también de los investigadores, conocer la dialéctica entre las formas de autodenominación identitaria y las heterodenominaciones, ya que expresan las relaciones de poder en que se desarrollan las interacciones de los grupos y personas, y por tanto, las formas particulares que cobra la lucha por las clasificaciones y las representaciones sociales.

En este trabajo se muestra cómo en diferentes épocas las instituciones nacionales han incidido en la identidad y la cultura de los mayas (que por cierto no se autoreconocen como indígenas). Para ello se recurre al ejemplo de lo sucedido en el municipio de Yaxcabá, en Yucatán, donde cuatro personas con apellido maya, que corresponden a generaciones diferentes, son miembros de una misma familia que habita en ese lugar por lo menos desde la Colonia.

Será parte fundamental de este trabajo mencionar cómo la pertenencia a la nación —y la identidad de estos mayas como mexicanos— se ha ido forjando al ritmo de su interacción con actores, políticas y dinámicas nacionales, regionales y locales, más que como un discurso y una consciencia explícita que se contrapone a sus identidades locales como yaxcabeños y mayas. Esto, como se podrá comprobar, no significa que la identidad nacional, la de ser yaxcabeños y la de ser mayas, coexistan armónicamente y sin conflicto. Por el contrario, podremos constatar cómo la fuerza de las instituciones nacionales, unida al deseo "de mejorar" por parte de los miembros de esta familia, ha ido

debilitando la identidad consciente de ser maya, hasta el punto que hoy existen jóvenes quienes piensan que es más útil hablar el inglés que aprender el maya; en tanto que la idea de ser y pertenecer a Yaxcabá sigue siendo una fuerza identitaria, organizativa y política capaz de enfrentar a la población local con las instituciones y actores nacionales y estatales, para defender su perspectiva de lo que debe ser su forma de articulación y de participación en la vida política de México.

La forma de exponer este caso, a través de la vida de cuatro personas a lo largo de aproximadamente un siglo, responde al interés de señalar cómo las identidades sociales cobran sentido y adquieren formas específicas en las personas; lo cual se corrobora en sus biografías personales, en intricados procesos en los que aquéllas enfrentan dilemas, resuelven problemas y toman decisiones. Es una forma de mostrar que pese a las estructuras sociales y culturales profundas que determinan los grandes parámetros, tiempos y ritmos de la vida social, los sujetos también luchan por mantener y generan ámbitos autónomos en sus vidas personales y las de sus pueblos.

Ha sido posible hacer este recorrido generacional, gracias a que he estado cerca de esta familia maya desde 1979 a la fecha; lo que me ha permitido conocer a los que nacieron a principios del siglo XX, y ya murieron, y a quienes son jóvenes ahora, en los albores del siglo XXI. Cabe decir, que se han cambiado los nombres reales, aunque la familia existe, y con ella todo lo que aquí se narra.

Don Fil y cómo fue maya socialista y priísta *por ser mexicano*

Don Fil nació en el seno de una familia campesina de Yaxcabá, Yucatán. Sucedió tal vez a finales del siglo XIX, o muy a princi-

pios del siglo XX. Murió ya, con más de noventa años, recostado en su hamaca y tocando su guitarra para demostrarle a su compadre D. Marush que podía entrar al cielo cantando,[1] en maya, por supuesto.

A él no le tocó ir a la escuela. Cuando fue niño los mayas no tenían derechos ni tenían acceso a la educación. En aquella época sólo podían aprender a leer y escribir los que no eran mayas, o sea los hijos de las dos o tres familias de apellido español dedicadas en la región al comercio, a la siembra de maíz para la venta, y que además tenían alguna hacienda o rancho ganadero.

Don Fil pertenecía a una familia de *milperos*, pero su estirpe no era ordinaria ya que provenía de un linaje de mayas libres quienes habían vivido en República de Indios —y no como "esclavos"— y que además fueron hidalgos. Después de la Conquista fue gente con una posición social mayor que la del común, y que jugó un importante papel en la relación de mediación entre las Repúblicas de Indios Libres y las autoridades coloniales (Domínguez, 1979. No obstante, durante el México Independiente, esa posición social no tenía importancia para la organización política y social de la nación mexicana, además de que durante el Porfiriato, en Yucatán, las tierras ejidales estaban en peligro de ser fraccionadas. De modo que Don Fil, en los albores del siglo XX, era un indio sin derechos y tan pobre como todos los mayas de Yucatán. No obstante en la memoria familiar y comunitaria persistía algo de ese pasado glorioso de su linaje, por lo que decidió no conformarse. Él sabía bien cómo producir en los pedregosos suelos yucatecos y cómo aprovechar todos los recursos naturales locales, pero le molestaba la ignorancia, y la sujeción a leyes que no podía leer ni combatir.

[1] Todos los testimonios citados en este artículo fueron recogidos entre 1980 y 2004. Este testimonio me fue brindado por el menor de sus hijos, en diciembre de 2002.

Así que, según lo que le gustaba platicar, cuando era muchacho decidió "robarse las letras" para aprender a leer. Lo hizo de a poquito, una por una, mientras iba al monte a cazar, o en la milpa mientras descansaba entre una y otra tarea.

> No ves que yo no sabía leer (me contó algún día de 1980). ¡Nada! Así que un día me robé la *a*. Con ella me puse a repetir todas las palabras que comenzaban con la *a*. Estaba ido en la milpa y allí repetía y repetía, luego con un palo en la tierra dibujaba esa letra. Otro día, me robaba la *b*. Así, en que yo andaba ido al monte, yo la decía y decía hasta que me la robaba también y la dibujaba. En la tierra, en algún papel, yo la dibujaba.

A Don Fil le llevó tiempo robarse todas las letras pero al final lo hizo y se volvió un asiduo lector de todo lo que caía en sus manos. Todavía viejecito, cuando lo conocí, gustaba de sentarse en su hamaca por las tardes, para leer algún libro.

Sin embargo, para Don Fil aprender a leer y escribir fue algo más que un gusto. Con ese "tesoro", como él le llamaba, se convirtió en uno de los principales líderes locales del socialismo, que surgió en Yucatán alrededor de 1920, por lo cual conoció a Carrillo Puerto quién fue el principal dirigente de ese movimiento y quien les prometió tierras a los mayas (Domínguez, 1979). Por ello Don Fil, fue también uno de los principales promotores para hacer de Yaxcabá un municipio libre, además de que siempre fue un ardiente defensor del ejido y de las tierras, que debían usarse —decía— para la milpa y no para el ganado que lo acaba todo. Así que, hasta su muerte, siempre formó parte del Consejo de Vigilancia del Comisariado Ejidal y fue un hombre al que todos respetaban y pedían consejo.

Nunca le pregunté explícitamente si se consideraba mexicano, y no lo hice porque, aunque era un maya de mucho arraigo,

nunca me dio la impresión de que no sintiera que formaba parte de México ni tampoco que sintiera rechazo de serlo. Siempre fue un gran conocedor de las instituciones nacionales vinculadas a la defensa de la tierra y al funcionamiento del municipio. Después de ser socialista se tornó priísta porque, según él, "era lo mismo" y el PRI no era sino lo continuación de lo que había sido el socialismo. De hecho, durante más de 70 años el conflicto en torno a las elecciones locales no se debió a las diferencias entre candidatos de distinta filiación partidista (todos eran priístas), sino para decidir si los candidatos únicos debían ser ejidatarios o no. Si era ejidatario, con seguridad era maya y campesino; pero si no lo era, con seguridad sería de apellido español, tendría tienda, y, tal vez, también fuera ranchero con ganado.

De modo, que durante muchos años, desde la formación del municipio en 1923 hasta los años 90, la defensa de "lo maya" en Don Fil, como en muchas de las gente de su generación, no se dio mediante la elaboración de un discurso de reivindicación cultural y/o étnica, pero estaba implícito en la defensa de su forma de vida. Así que se encontraba presente en la enseñanza del maya a sus hijos, en su rechazo a la parcelación del ejido, en la lucha por la tierra, así como en su opción por la continuidad de la milpa, en contra del uso de la tierra para la ganadería; con todo lo que la milpa tradicional implica en términos de reproducción de tecnologías, conocimientos, usos y consumo diversificado de los recursos naturales.

Y no es que Don Fil fuera "un tradicionalista" a ultranza que se negara a ser mexicano. Por el contrario, en muchos sentidos fue un gran innovador. Ciertamente tenía su propia interpretación de la historia, lo mismo que de la religión católica; y desde su perspectiva todo, incluyendo la creación del mundo, y el arribo del hijo de dios a la tierra, sucedía en tierras mayas y alrededor de un cenote. Sin embargo, al mismo tiempo fue un gran

luchador para que Yaxcabá tuviera una carretera por donde sacar sus productos para el mercado regional; además, de que siempre estuvo al tanto de las novedades tecnológicas que promovían los técnicos de las dependencias gubernamentales. De hecho, hasta que su avanzada edad se lo permitió, se le vio probar nuevas variedades de cultivos y experimentar, por su cuenta y con gran sabiduría propia, con la siembra de diversas especies de chiles (unas cultivadas y otras silvestres) para obtener el sabor y la forma que él quería.[2]

DON CEL, Y CÓMO LOS NUEVOS TIEMPOS LE HICIERON ABANDONAR EL PRI Y VOLVERSE PANISTA

Don Cel fue el hijo menor del matrimonio entre Don Fil y Doña Paula, por eso le tocó cuidar de sus padres cuando ya eran muy viejos y, ya casado, heredó el solar y la casa paterna. Se casó con Doña Mireya, una mujer maya que viste *hipil*, que nació en otro pueblo aunque del mismo municipio. Hoy es un hombre maduro de más de 50 años. Él, ya pudo ir a la escuela, gracias a la revuelta socialista y a la fuerza de la Federación que logró penetrar los cacicazgos yucatecos e instaurar la educación pública gratuita y obligatoria para todos. Cuando él fue niño en Yaxcabá sólo había primaria.

Como muchos hombres de su generación se dedicó a trabajar la milpa y a "chambear" de vez en cuando como jornalero en otras milpas y ranchos para obtener el dinero cada vez más necesario para la vida. Ya no era como antes, en los tiempos de

[2] Un estudio detallado de la organización social y productiva de Yaxcabá, así como las diferencias entre las familias con apellidos y linajes históricos diferentes, se encuentra en Pérez Ruiz, Maya Lorena (1983). *La organización social de la producción en el Ejido de Yaxcabá Yucatán*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

su padre, cuando casi todo lo que necesitaba la familia se sacaba de la milpa y de la selva.

Durante muchos años Don Cel participó en los *cha'achac* (ceremonias de petición de lluvias) y le ofreció primicias al monte por las buenas cosechas. Como hombre de su tiempo, pronto se vinculó a los programas de desarrollo que comenzaron a llegar a la zona desde los años 70 y que fueron más agresivos durante la década de los 80: así, que incursionó en la siembra de frutales con riego, incorporó la apicultura moderna, con *Apis Melífera*, a sus actividades y fue beneficiario de los créditos de avío que durante un tiempo otorgó el Banrural, para impulsar esa actividad en la Península.

Como productor le tocó la embestida de los programas nacionales y estatales que promovían el uso de herbicidas, y con ello, la destrucción de todos los cultivos de hoja ancha, sustanciales para complementar la alimentación familiar (la calabaza y el frijol, principalmente). Fue la época en que varios productores se resistieron a usar el herbicida, tal y como lo enseñaban los técnicos y desarrollaron sus propias maneras de emplearlo. Así, me comentó un productor alguna vez:

> Ese, el herbicida que le llaman ¡*Ainita* nomás! ¡Que mata todo lo que no es maíz! Por eso nos pusimos a probar y a probar y encontramos una forma. Si lo diluyes y le pones *fab* y hasta un poco de gasolina o de petróleo el herbicida no mata la calabaza, no mata el fríjol ... Nomás como que ataranta las plantas mientras que el maíz agarra fuerza y ¡zaz! se arranca para arriba. Entonces, ya después, lo que es la calabaza y el fríjol bien que crecen .

Don Cel y su esposa tuvieron 13 hijos: ocho mujeres y cinco hombres. Con esa cantidad de críos hay mucha diferencia de edad entre los mayores y los menores, por lo que entre ellos

hay también una distancia generacional, que ha influido en su educación, así como en sus expectativas y posibilidades de vida. Su esposa recurrió a la partera tradicional para que le sobaran el vientre, le acomodaran a los "nenés" y la atendieran en sus partos. A todos los hijos se les hizo la ceremonia del *hetzmec* y les pusieron madrinas y padrinos para el caso.

No obstante ese apego por ciertas tradiciones, como el *hipil*, el gusto por la comida tradicional y las ceremonias tradicionales, Doña Mireya y Don Cel, dieron un giro importante a su vida familiar desde el momento en que decidieron hablar en maya sólo entre ellos, pero dirigirse a sus hijos únicamente en español. A todos sus hijos los mandaron a la escuela, por lo menos la mitad de ellos aprendieron a hablar *la maya* por el contacto con otros niños que también la hablaban, así como por su relación cercana con sus abuelos; la otra mitad entiende *la maya* pero no la habla. A las hijas mayores las mandaron a la primaria, y sólo algunas veces las vistieron de *hipil*. A ellas les tocó romper con la vieja idea de que no era bien visto que las mujeres salieran a trabajar fuera, así que fueron de las primeras en irse a trabajar a Mérida y Cancún. En éste último lugar encontraron marido, lo cuál también rompió la costumbre de casarse sólo con gente del municipio de Yaxcabá. Hasta hoy una de ellas vive todavía en Cancún, las otras dos con su marido regresaron a Yaxcabá después del 11 de septiembre de 2001, del atentado contra las torres gemelas y del huracán Isidoro en 2002, ya que ambos eventos disminuyeron significativamente el trabajo de construcción en Cancún.

Una de ellas, junto con su marido y con los ahorros de la migración, puso una tienda. Este hecho ha contribuido a cambiar considerablemente su consumo familiar, así como el de sus padres y hermanos. Ahora todos toman refrescos varias veces al día, comen con abundancia pan de caja untado con mayonesa, así como gran cantidad de productos "chatarra". No está por demás

decir, que son cada vez más las personas de la familia de Don Cel con problemas de sobrepeso, sobre todo entre los nietos. Algo inexistente todavía en los años 80, cuando los únicos gordos del pueblo eran los hijos de los comerciantes.

Las hijas menores de Don Cel, por su parte, ya pudieron estudiar en la secundaria que se instaló en Yaxcabá, como cabecera del municipio; y les tocó, además, el cambio de religión de la familia. Para poder alejarse del "vicio del alcohol" Don Cel, me explicó, se volvió "Hermano" y con él las hijas menores. Una de ellas se casó con un muchacho de su propia religión, y para el nacimiento de su "Bebé" (ya no se dice nené) recurrió a la clínica de salubridad, aunque también a una de las parteras del pueblo que le estuvo dando masajes en el vientre para "acomodarlo".[9]

En cuanto al hijo mayor de Don Fil, estudió la primaria en Yaxcabá y dejó de estudiar hasta que después de varios años cursó la secundaria en el INEA (Instituto Nacional de Educación para Adultos). Por su cercanía con personas de fuera, que radicaron en la comunidad mientras hacían trabajo de investigación,[3] tuvo acceso a la preparatoria y a la Universidad Autónoma de Chapingo, en Texcoco. A diferencia el hijo varón, que sigue después de tres hijas, sólo estudió hasta la secundaria, no ha querido incorporarse al trabajo de la milpa, probó suerte en el comercio y hoy es policía.

[3] En 1979 se instaló en Yaxcabá el proyecto Dinámica de la Milpa, coordinado por el Ing. Efraím Hernández Xolocotzi. Fue auspiciado por el Colegio de Postgraduados de Chapingo y por la Secretaría de Programación y Presupuesto del Gobierno de Yucatán. Los investigadores, por exigencias del proyecto, radicaron allí varios años. Dos de sus integrantes se casaron con personas de la comunidad. El Dr. Luis Arias Reyes, integrante de ese grupo, desde entonces mantiene allí una estación de investigación. Con su apoyo, al paso de los años, he podido realizar diversas visitas de campo.

Don Cel, igual que su padre, ha participado activamente en la vida del Ejido. Llegó a ser Presidente del Comisariado Ejidal. Cuando era autoridad le tocó oponerse a la parcelación de la tierra que promovió el PROCEDE después de la reforma del artículo 27º de la Constitución; así que, en el Ejido de Yaxcabá el acceso de la tierra sigue siendo colectivo, e impera la vieja forma de distribución según el "rumbo" que le toca a cada productor de acuerdo con su apellido. Hasta hoy cada familia siembra el número de hectáreas que necesita, pueden ser más o menos, según las necesidades de maíz y el número de hijos que se tiene o que están dispuestos a trabajar la milpa. De alguna forma, esto ha contribuido a mantener la vigencia de la milpa como una opción productiva para que se mantengan muchas de las prácticas tecnológicas, culturales y simbólicas asociadas a este sistema.

Don Cel vivió otro cambio significativo al abandonar la vieja tradición de su familia de ser del PRI y volverse del PAN. Esto sucedió en el 2001, cuando el PRI con el apoyo de Cervera Pacheco, postuló a una mujer a la presidencia municipal, frente a la oposición de un gran número de los pobladores locales. Dicha mujer pertenecía a una familia de comerciantes y dueños de ranchos. No sabemos hasta hoy qué fue lo que tuvo mayor peso en el enojo colectivo: si el hecho de que el candidato fuera mujer, que fuera de una de las familias de apellido español, o que fuera una imposición antidemocrática; lo cierto es que después de muchas cartas de protesta por el procedimiento, y de muchas idas y venidas a Mérida, una gran cantidad de personas renunciaron al PRI y un sector importante de Yaxcabá decidió postular por el PAN al candidato que querían. Por cierto, un ejidatario de origen maya.

Así, por primera vez, no sólo Don Cel, sino casi la mitad de la población dejó de ser priísta. Este hecho dividió a los milperos de la comunidad y también a los miembros de las familias. Por

eso entre los hermanos de Don Cel hay priístas y panistas, y hasta han dejado de hablarse entre ellos.

Aunque Don Cel, como toda la gente de Yaxcabá, no acostumbra a reflexionar su situación en términos de discursos sobre la identidad y la cultura, está claro que decidió "jugarse la vida" como lo marcaban los tiempos, inmerso en la tensión entre mantener ciertas cosas de la cultura propia y adoptar otras que venían de fuera. Lo importante es que en todos los casos ha reflexionado, ha optado y ha decido actuar con una profunda interacción entre su ser, permeado de su cultura local ancestral, y los actores vinculados con las políticas nacionales y estatales; todo lo cual ha forjado su pertenencia a México y su identidad como mexicano. Ese proceso no ha sido fácil, como lo veremos más adelante, con el caso de su hijo varón más grande, sus decisiones no siempre tuvieron los resultados que él quería, ni pasaron las cosas como él creyó que sucederían.

Limbert, y de cómo por Chapingo renunció al ejido

Limbert es el hijo mayor de Don Cel, y nieto de Don Fil. Hoy tiene casi treinta y cinco años y no se ha casado aún, lo que es una situación anómala para los parámetros de Yaxcabá. Cuando era niño fue muchas veces a la milpa para acompañar a su papá, así que sabe muy bien qué y cómo se produce allí. Heredó gran parte del conocimiento botánico que es una de las grandes riquezas de la sabiduría maya. Cuando era niño entró en contacto con los agrónomos y biólogos que investigaban allí el sistema de milpa, esa cercanía generó en él expectativas para encontrar mejores opciones a la milpa y poder estudiar alguna carrera; así que con el apoyo de esos investigadores se fue a estudiar en Chapingo, primero la preparatoria y después agronomía.

Su encuentro con la universidad fue muy duro en términos culturales. Según su testimonio, cuando comenzó conocer el ambiente, a estudiar las diversas materias y adentrarse en las relaciones con sus demás compañeros, decidió dejar de hablar y pensar en maya, borró de su mente todo lo que su padre le había enseñado. Cuando le pregunté si hablaba con sus maestros de lo que había aprendido con su padre, respecto de cómo se hacía la agricultura en Yucatán, contestó que no, porque:

> [Había] .... una materia de agronomía que llevamos allá, pero nos enseñaron las actividades de acuerdo a la agricultura del centro del país. Entonces eran otras prácticas diferentes.... Pues... me di cuenta rápidamente que el de allá (el sistema agrícola) era más rentable, ¿no? por las condiciones que tenía, y que pues el suelo es muy diferente... (en) Yucatán no se podía hacer como se trabaja allá... Yo, al principio sí (comparaba una forma de hacer agricultura con la otra) ...pero después, como al segundo semestre, sí había una separación. Y, sí, una separación porque ya me enfoqué a lo que me daban allá, porque si no, no iba a sacar el semestre. También, porque había mucha presión de parte de allá... Si, me llevaba algo de esfuerzo. Hasta que llegó el momento que me tenía que dedicar, (fue) casi como borrar (todo) y atender más todas las materias que tenía que llevar.[4]

Era tal la negación de la universidad respecto de los saberes campesinos de todo México, y tanta la necesidad de Limbert de rechazar lo que sabía y de afirmarse en lo que estaba aprendiendo, que decidió especializarse en lo forestal ¡Pero de bosques de coníferas! Jamás se le ocurrió pensar que podría hacerlo, por

[4] La trascripción de este testimonio se hizo con el apoyo de Carlos Daniel Albatch Pérez.

ejemplo, en selvas tropicales para estar más cerca de su lugar y su cultura de origen. De hecho nunca pensó en el retorno.

Limbert nunca racionalizó esta ruptura con lo suyo en términos de reflexionar sobre su identidad y su cultura, menos aún entendió que vivía un choque cultural. Tampoco pensó que su situación tenía relación con un problema en el que permeaba la subyugación de su identidad y sus conocimientos mayas por cuenta del poder y la hegemonía de la cultura nacional mexicana.Él no podía saber que ese olvido de lo propio tenía que ver con el etnocentrismo vigente en el conocimiento universitario "moderno" y "científico" que se le enseñaban en Chapingo. Simplemente sintió que era necesario romper con lo suyo porque *era lo lógico* para poder acceder a algo "mejor", que era lo "normal" y lo "verdadero", según los cánones de la educación *chapinguera*. Así que sin pensarlo necesitó "borrarlo todo". Y en esa decisión pesó el recuerdo de lo difíciles que eran las tareas del campo y su limitada vida en el pueblo. Así lo recuerda:

> Antes de que llegara el proyecto (Dinámica de la Milpa), yo acompañaba a mi papá en la milpa y me platicaba del nombre de las plantas, de los cultivos, de las prácticas que se hacían. Y llegué a conocer muchas plantas, bueno, especies vegetales. Me decía (mi papá) los nombres y los usos también... durante el transcurso del camino de la milpa, es cuando, pues, empezaba a platicar, o yo le preguntaba. A ver, había yerbas que pican, o que sientes que te irritan, entonces preguntaba qué yerba (es). O que en la casa si veía yo los palos para las diferentes partes de la casa y preguntaba, cuáles se utilizaban, por ejemplo para los *comes*, para los *baldos*, y ya me explicaba todo... En todas las prácticas de la milpa hubo una parte en que lo acompañaba, ¿no? Por ejemplo, para medir sí lo acompañaba, porque se necesitaban dos personas para hacer esa práctica... Luego para la tumba también. O sea, todo el proceso

de la milpa lo aprendí en ese período de tiempo, y ya a los 12, pues ya podía, tumbar, rozar, tumbar más bien y *chapear*... Pues cuando empezó, sí me gustaba hacer los trabajos. Pero lo conocí y me di cuenta y sentí que era pesado. De allí que me nació también buscar otras alternativas.... Porque en el tiempo que estuve con él aprendí todo el proceso, todas las prácticas de la milpa: desde medir, brechar, tumbar, rozar, quemar, cosechar, chapear... Todo implica mucho trabajo, y yo en particular me di cuenta que no era muy... como que me cansaba ¿no?, sentí que no me iba a dedicar en mi vida a hacer eso, y además de que me di cuenta de que ya no era muy rentable, ¿no? Desde ahí que también me nació la idea de ver qué otras opciones hay".

Cuando Limbert regresaba a Yaxcabá de vacaciones todo le parecía extraño y ajeno. No le gustaba volver a su pueblo y trataba de hacerlo cada vez menos. La distancia también la sentía la gente local, dejó de tener amigos. Las relaciones con todos, incluyendo a los miembros de su familia, eran muy tensas, y eso contribuyó a acentuar la separación:

... poco a poco se fue dando (la distancia), de que ya venía y ya no encontraba a los que yo conocía, ¿no? Con los que yo crecí, porque ya se habían ido que a Mérida, a Cancún... y no, ya no había la misma relación con la gente. Poco a poco se fue perdiendo, como alejando... Pues... bueno, cuando venía aquí como ya no encontraba a nadie, como que me quedaba la idea de que debía seguir viajando... como estaban mis hermanas en Chetumal, Cancún, a veces me iba para allá... y ya cuando llegaba la época de irse a Chapingo, otra vez pasaba (a Yaxcabá) y me iba ....

Una vez terminada la licenciatura Limbert decidió hacer la maestría, en Ciencias Forestales, una especialidad compleja en la

que imperan las matemáticas y las estadísticas. Esta vez, nuevamente por la influencia y el apoyo económico que le ofrecieron sus amigos externos, los investigadores mencionados antes, optó por hacer su tesis sobre el aprovechamiento de los recursos forestales en su comunidad. Al aplicar "científica y estadísticamente" sus conocimientos al estudio de su pueblo comenzó a reducir la distancia con su gente. Ahora debía hablar en maya con los productores, preguntarles, acompañarlos al monte, compartir con ellos su pozole, esto lo obligó a cotejar y a comparar conocimientos. Algo de verdad, de racionalidad, de "lógica" científica comenzó a encontrar en ellos. Pero aún así, mantenía la distancia.

Durante ese período en el que aún imperaba el distanciamiento, sucedió que los funcionarios del Programa de Certificación Agraria (PROCEDE) invitaron a los ejidatarios a que actualizaran las listas, con el fin de depurarlas, dar acceso a los nuevos beneficiarios y así regularizar y dar certeza a la tenencia de la tierra. La sorpresa para Don Cel, que en ese momento luchaba para que no se parcelara el ejido, fue que Limbert, su hijo mayor, no estuvo —y no quiso estar— para incorporarse como ejidatario. En los hechos se trató de una renuncia explícita a una forma de vida.

Una vez terminada la maestría, y sin recursos para continuar el doctorado, Limbert tuvo que regresar, aunque de mala gana, a su pueblo. Estando allí, se encontró con sorpresa que había posibilidades de empleo en un programa de desarrollo estatal, en donde era imperativo hablar maya; por primera vez sintió que su lengua tenía un valor positivo.

Desde allí ahora promueve la organización entre los campesinos mayas de la región maicera, y ha estrechado y rehecho sus relaciones con la gente de su pueblo. Ahora, todos los productores lo saludan, él los reconoce y platica con todos. Se ha

ido ganando su respeto, al mismo tiempo, él ha aprendido a respetarlos a ellos.

Conforme pasan los días, es más profundo su reencuentro con su cultura, aprende y reconoce cada vez más el valor de los conocimientos mayas, que no han quedado mal parados respecto de los que aprendió en agronomía en Chapingo. Incluso reconoce mayor precisión y adaptación ecológica de los conocimientos mayas, que ahora redescubre, a diferencia de los que le enseñaron en la universidad.

En este proceso se encuentra hoy en día, pero aún permanece soltero, lo que hace suponer que ese reencuentro con su cultura se ha dado más en términos de la ecología y la producción, y no tanto en otros ámbitos culturales, como las relaciones personales, los afectos y las formas de vida cotidiana. Tal vez más adelante pueda encontrar el camino.

Lo que hasta aquí es evidente es que el conflicto de la identidad y la cultura de Limbert, frente a aquellas otras que se promueven desde la educación nacional, se ha dado en un contexto donde es "normal" el abandono de lo propio para ser como los demás mexicanos; y que, paradójicamente, ahora, propiciado por algunas políticas gubernamentales es como se ha dado el reencuentro con su comunidad y su cultura propia.

GEYDI LUCILA, DE CÓMO NO HABLA LA MAYA PERO SABE INGLÉS, POR SER MEXICANA

Geydi Lucila es la hija adolescente de Don Cel y Doña Mireya. Tiene 14 años, y entre ella y su hermano Limbert, hay casi veinte años de diferencia, además de que a ella le han tocado los cambios más fuertes en Yaxcabá. Ella está cursando el último año de secundaria y entrará próximamente al bachillerato que ya se encuentra instalado en Yaxcabá. Usa uniforme escolar, que in-

cluye falda escocesa, calcetas gruesas y zapatos de piel; ropa con la cual ha de lidiar en una temperatura que fluctúa entre los 25 y los 40 grados o más de temperatura. Para ella es normal que las mujeres salgan a trabajar fuera; le tocó desarrollarse dentro de las normas de la iglesia evangélica y comer productos industrializados (aunque también apetece los platillos tradicionales). Le gusta escuchar música, está al tanto de los éxitos de moda, le gusta ver la televisión y hace sus tareas en internet (para lo cual recurre a alguno de los dos sitios que brindan este servicio en Yaxcabá). Cuando no va a la escuela usa ropa como la de cualquier jovencita mexicana, o de cualquier parte del mundo. Le encanta la ropa de poliéster muy entallada y nunca se ha preguntado por qué ella no usa *hipil*.

Su cantante favorito es Enrique Iglesias y su actriz predilecta es Lucero, le gusta jugar futbol, no le gustaría parecerse a Lorena Herrera, lee la revista TVyNovelas, y considera que ser *xlo´bayan* (o sea muchacha o jovencita en maya) es la etapa más bonita y llena de ilusiones de su vida.[5] Por eso le gusta tener amigos, asistir a fiestas y conocer a diferentes personas. Ocasionalmente sigue apoyando a su papá en la cosecha y el chapeo de la milpa, además ayuda a su mamá en las labores de la casa y lleva el nixtamal al molino. Su vida, a primera vista, no es muy diferente a la que tienen muchas jóvenes de la ciudad, aunque reconoce que los de fuera, los que viven en Mérida o Cancún, tienen menos respeto por las muchachas, por eso no le gustaría casarse con nadie de fuera, y menos con alguien que tomara drogas y fuera rebelde.

Geydi Lucila, como todas las chicas de su generación, está al pendiente de sus calificaciones escolares, se siente orgullosa de ser parte de la escolta de la bandera nacional por sus buenas no-

[14] Información que es parte de una encuesta levantada en enero de 2003, con el apoyo del Dr. Luis Arias Reyes y el Lic. Benito Ek.

tas, participa activamente en las ceremonias cívicas escolares y los desfiles que organizan los maestros, que por cierto siguen siendo *no mayas* y tienen sus casas y sus familias en otros lugares. En esos rituales cívicos, como es de esperarse, predomina la historia y los símbolos patrios generados por una educación nacional, en general, poco atenta a la cultura y la historia local y regional.

En el desfile del 20 de noviembre de 2004, por ejemplo, iba a la cabeza una "Adelita", así como un Zapata bigotón montado a caballo. Le seguían las huestes de a pie formadas por "adelitas" e indios de calzón blanco, con morrales, zarapes y huaraches que trataban de simular a los indios revolucionarios del estado de Morelos. A la usanza de los desfiles de la Ciudad de México participaron los policías haciendo pirámides humanas, los deportistas mostrando sus escudos y uniformes, las bastoneras de faldas cortas con sus pompones de colores, y los karatekas haciendo gala de sus artes. Sólo por último, hasta atrás, entre los niños de preescolar, y a manera de disfraz, van las niñas vestidas de *hipil*. Es importante destacar que no se menciona, ni se hace referencia en el desfile, mucho menos en el discurso oficial, a los mayas, ni cómo se vivieron en Yucatán los acontecimientos revolucionarios de 1910.

Así, Geydi Lucila no se cuestiona su identidad ni se pregunta si es maya o mexicana. Su pertenencia a la nación transcurre con la normalidad que genera la educación escolarizada y la vida institucional y política de su pueblo (en profunda articulación con lo regional y lo nacional). Simplemente asume su pertenencia a México y vive con la misma normalidad (y sin reflexión) lo que pervive, o lo que se abandona, de la cultura maya en su familia y en su pueblo. Todo ello, además, lo hace con un contacto cada vez más cercano con la cultura globalizada que aprende en los medios de comunicación.

A tono con los tiempos actuales, cuando le pregunté si sabía hablar maya me contestó orgullosa

— ¡No sé, pero sí sé inglés!

OBRAS CONSULTADAS

Anderson, Benedict (1997). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Arizpe, Lourdes (1978). *El reto del pluralismo cultural*. México, Instituto Nacional Indigenista.

Bonfil, Batalla, Guillermo (1991). *Pensar nuestra cultura*. México, Alianza Editorial.

Domínguez, José Luis (2000). "Identidades étnicas: estado de la cuestión". En: Reina, Leticia, coord. *Op.cit*. pp. 45-70.

__________ (1979). *Las luchas campesinas en Yaxcabá*. Tesis de licenciatura presentada en la Escuela de Ciencias Antropológicas, de la Universidad de Yucatán. Mérida, Yucatán, México.

Florescano, Enrique (1997). *Etnias, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México, Aguilar.

García Canclini, Néstor (1986). *Desigualdad cultural y poder político*. México, INAH/ ENAH.

Giménez, Gilberto (2000). "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En: Valenzuela. *Op. cit*. pp.45-78.

Jodelet, Denis (1989). *Les Représentations sociales*. Paris, Presses Universitaires de Francia,

__________ (1989). «Représentations sociales: un domaine en expansion». En : Jodelet. *Op. cit.* pp.99-122.

Moscovici, Serge (1989). «Des représentations collectives aux représentations sociales». En : Jodelet, Denis. *Op. cit.* pp.23-45.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (2002). "El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana". En: Valenzuela, José Manuel. *Op cit*. pp. 116-207.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (1983). *La organización social de la producción en el Ejido de Yaxcabá Yucatán*. Tesis de licenciatura presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Reina, Leticia, coord. (2000). *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México, CIESAS/ INI y Miguel Ángel Porrúa.

Taylor, Charles (199). *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*. México, Fondo de Cultura Económica.

Valenzuela, José Manuel, coord. (2002). *Los estudios culturales en México*. México, Fondo de Cultura Económica.

__________, coord. (2000). *Decadencia y auge de las identidades*. México, El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés Editores.

Warman, Armando, Margarita Nolasco *et al.* (1985). *De eso que llaman antropología Mexicana*. México, Ediciones Gonzalo Aguirre Beltrán de la ENAH.

Reconfiguración del Estado-Nación y cambio de la conciencia patrimonial en México

*Jesús Antonio Machuca**

El Concepto del Patrimonio Cultural

Crisis del Nacionalismo y el Estado-nación corporativo

En los albores del siglo XXI, las naciones ya no se organizan como totalidades endógenas, ni la identidad nacional implica la exclusión del "otro" (extranjero) para afirmarse. Más bien, las naciones se desgranan en una multiplicidad de identidades. Tampoco subsiste el sentido de pertenencia, como una forma de exclusividad fuera de la cual no se admiten o pueden definirse otras. La afinidad nacionalista, no presupone de la negatividad para poder serlo, aunque persiste el juramento de lealtad, que supone la disposición del sacrificio de sus miembros para asegurar su cohesión.

Se perfila, sin embargo, de forma creciente un sentido de la identidad nacional por afinidad y la disposición voluntaria y libremente decidida de la persona, más que por el nacimiento, como un destino ineluctable. El "superyo" así ligado a la evolución de los estados-nación desde el siglo XIX (como un impera-

* Antropólogo, investigador de la Dirección de Estudios en Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

tivo social internalizado en el sujeto) pierde fuerza y autoridad en la definición de la identidad.

Un hecho fundamental, como parte de este cambio de situación, es la desaparición del tipo de Estado social corporativo basado en un sistema institucional que incluye el recurso a la movilización política de amplios sectores, asegurando así la existencia de una base social uniforme y "serializada".[1]

El Estado mismo sufre una transformación de fondo. Así, se ha considerado que la "fluidez globalizadora" (prácticas tecnológicas de comunicaciones; virtualidad financiera y flujos informáticos) han acabado por disolver esa instancia supra-institucional, "principal productor mundial de solidez". En esas condiciones: "La antigua solidez estatal, atravesada por los flujos de capital se fragmenta en islotes". Y es que la "fluidez del capital deshace efectivamente la antigua consistencia totalitaria, proporcionando fragmentos inorgánicos en vez de un todo". Sin embargo, aquella tampoco "dispone de una trascendencia estatal integradora capaz de proveer sentido" (Lewkowicz, 2004).

Esto se traduce en el ámbito cultural de una manera no menos contundente. En México, todavía en la década de los 80 la "cultura nacional" figuraba como una formación homogénea. Una síntesis en la que se "recuperan" pero también son anuladas las expresiones subalternas. De esta forma se ha pretendido dar cuenta de la unidad cultural de la nación, lo que supone la exclusión de la diversidad cultural realmente existente en el país.

[1] El término de "serialidad", utilizado por Jean Paul Sartre, alude a una forma de constitución de la sociedad donde prevalecen estados totalitarios. Las relaciones sociales implican la "cosificación" de los sujetos y la colectividad se convierte en "masa". Dicho fenómeno, responde a una forma de relación entre estado y economía, basada en una división sectorializada del trabajo que se refleja en la propia la sociedad política. Corresponde a la etapa de organización fordista de la acumulación. Es una forma de "disciplinamiento" (Foucault) del Estado moderno.

La cultura ha sido considerada como nacional por definición, quedando así plasmado en la Constitución Política.

Este fenómeno, sin embargo, no ha sido privativo de México, la concepción de nación y cultura como un todo monolítico y homogéneo, ha sido común a los países de América Latina durante el siglo XX.

Curiosamente, es hasta la década de los 90 cuando empiezan a reformarse, como resultado de un "efecto multiplicador", las distintas constituciones nacionales al quedar establecida en ellas, la *diversidad cultural* [2] incluso, como es el caso de Bolivia, reconociendo la existencia y legitimidad de los grupos culturales "anteriores a la formación del Estado".Y este es un aspecto notable de su "desideologización" hacia fines del siglo XX. Lo que no condujo por cierto, ni mucho menos, al debilitamiento de su vínculo con el poder económico del capital.

En efecto, otra cosa es que los estados hubiesen cumplido con los compromisos que implica el reconocimiento de esa pluralidad, remontando los retos que representa el hecho de hacer efectivo el nuevo status de las naciones como multiétnicas y pluriculturales. Con ello, más bien se ingresó a una nueva etapa de contradicciones inherentes a las desigualdades sociales.

Las Fuentes del Nacionalismo

El concepto de nación, basado en los vínculos de fraternidad, suele remitirse a una representación primordial que se remite a ciertas formas simbólicas elementales (*matria* y *fratria*) ligazón de génesis y hermandad. De hecho, la conciencia nacional que se remonta hacia su origen, se concibe como una especie de su-

[2] Así sucesivamente se reformaron en el sentido de la "Diversidad Cultural" las constituciones de: Nicaragua en 1987; Brasil en 1988; Colombia, 1991; Paraguay y México en 1992; Argentina, Venezuela y Ecuador en 1999.

praetnia. En la génesis de la nación hay un "mito de origen". Este fundamento *mítico-histórico* de la identidad colectiva, será una fuente del nacionalismo y la ideología de Estado.

La referencia a un fundamento primigenio y los lazos cuyo origen se halla en la "tierra y la sangre" ha dado lugar incluso a una cierta conceptualización del fenómeno cultural. Un antecedente nítido se encuentra en el romanticismo alemán que ha inspirado al *relativismo cultural,* por ejemplo, de J.G. Herder. El relativismo cultural tiene como característica la de reivindicar la peculiaridad irreductible y única de cada cultura. Representa una reacción y postura contraria a la tradición *universalista* que proviene de la filosofía de las Luces (Finkielkraut, 1998). Estas dos formaciones y tradiciones ideológicas se bifurcan y una de ellas da lugar a las formas más acendradas del nacionalismo.

De forma contradictoria, la concepción fomentada por J. G. Herder, se desdobla a su vez en dos vertientes: una otorga a la cultura de origen, un carácter absoluto e irreductible por su *unicidad*. Ésta se halla en la base de los nacionalismos. La segunda, como "relativismo cultural" (con una fuerte influencia en la antropología) se refiere a la aceptación de las "otras" culturas como válidas y legítimas en su particularidad respectiva, al grado de que no es posible anteponer nada por encima de esa excepcionalidad. Si bien, estas variantes pueden ser complementarias puesto que tienen un mismo origen, se distinguen no obstante, por el hecho de que la primera es excluyente y se encierra en el valor absoluto de la cultura propia; mientras la segunda, tiene un carácter más incluyente al establecer el valor relativo de cada cultura por el que deben reconocerse todas.

En el seno del nacionalismo se desarrollaron procesos de diferenciación similares. En la década de los 30 uno de ellos se manifestó como un fenómeno de tinte protofascista y xenófobo. En el propio "movimiento de la mexicanidad" de ese periodo,

organizado en cofradías ceremoniales, pueden identificarse rasgos de un integrismo paradójico por cierto, pues la idea de una pureza (indígena) de origen, contrasta de hecho con la realidad de mestizaje y los elementos de una cultura de procedencia hispánica con los que se combina.

Resulta significativo que históricamente el nacionalismo, en todos los países, ha conducido a aglutinar a la sociedad en torno del proyecto de un sector específico y particular de la elite política ascendente, como el referente y representante político concreto forzoso de esa identidad y forma de cohesión en el proceso de conformación de la nación moderna.

Por su naturaleza, el consenso logrado por el nacionalismo, se proyectaba más allá de la identificación de clase. Esta representatividad del ideal nacionalista dio motivo para ser usada como argumento y despliegue de un discurso conciliador y escamoteador de las diferencias sociales prevalecientes por parte de los sucesivos regímenes, a nombre de la *unidad nacional*.

No pueden, desde luego, soslayarse las distintas representaciones sociales que connotativamente se han derivado del nacionalismo y dan fe de que éste no ha sido un fenómeno tan representativo de la unidad nacional como se ha supuesto. Así, por ejemplo, el concepto de nacionalismo popular y el nacionalismo conservador, han diferido en distintos aspectos y correspondido a intereses y aspiraciones divergentes, según se tratara de los sectores dominantes o de las clases populares. Aludía a formas del *imaginario* social de la nación que supone formas divergentes de codificar y procesar esta representación.

El debilitamiento posterior que sufre el nacionalismo durante la segunda mitad del siglo XX se da a partir de un cambio en la relación entre economía y política. El Estado deja de ser el eje y organizador central del proceso de acumulación. Su función simbólica ya no tiene el mismo sustento de *autonomía relativa* y

da paso a una función de apoyo que responde de forma directa a la lógica del sector del capital financiero mundial. Su propia integración (jurídica e institucional) se metaboliza, en términos de la dinámica de las fuerzas económicas. La orientación de los gobiernos cambiará de un movimiento centrípeto a otro centrífugo, dependientes de la dinámica de las fuerzas globales del capital. Y en el caso de México, hacia Estados Unidos.

Hegemonía, Intelectualidad y Patrimonio Cultural

La esfera cultural ha sufrido una forma de heteronomía con respecto del Estado durante el medio siglo que transcurre a partir del triunfo de la Revolución Mexicana. En correspondencia, la producción cultural ha contribuido a la hegemonía del bloque dominante surgido de las luchas populares. La atmósfera generalizada que parece configurar el tipo de conciencia social prevaleciente, parece corresponder con lo que Lucien Goldman denominaba como la *conciencia posible* (Goldman, 1970). Esto daría cuenta del alcance y límite de ciertas representaciones sociales. En este caso, especialmente en el ámbito cultural y el ambiente artístico e intelectual.

Los habitantes de una nación, ejercen una forma de *apropiación* (ideológica, simbólica, afectiva y hasta física) con respecto de los bienes más representativos de la cultura propia, como los atributos de una identidad; lo cual implica una disposición al conocimiento *de sí* que se pretende, a partir de esta especie de circunscripción cognoscitiva y afectiva a la vez, más o menos narcisista. Podría aplicarse una derivación del concepto de M. Foucault en el sentido de que esta mentalidad u horizonte cognoscitivo y afectivo a la vez, conforma una suerte de *episteme nacionalista* que ha influido, por cierto notablemente, en los

motivos que subyacen en la abundante e imaginativa producción artística de dicho periodo.

Esto quiere decir que, una gran parte de los artistas y creadores que actuaron dentro de este marco histórico surgido de la Revolución Mexicana, contribuyó —incluso desde la disidencia— a la construcción de una forma de la hegemonía que desembocó en la consolidación de una *formación nacional* moderna. Su alcance era tal, que se podía discrepar de los gobiernos en turno, pero no de la nación, ni de la legitimidad de un proceso que, al mismo tiempo, había llevado a las elites políticas al poder.

A su vez, las expectativas que generó la Revolución, brindaron la oportunidad de desarrollar variados proyectos culturales de carácter progresista. Las nuevas condiciones abrían el campo para una actividad artística y cultural febril y altamente prometedora.

Ello se advierte por ejemplo en expresiones como el *muralismo* y la necesidad que manifestaban los artistas-militantes, como Diego Rivera u Orozco, de plasmar, ilustrar y dejar incorporados —en la esencia arquitectónica del monumento, un gran fresco como su signo distintivo— la ilustración y representación de los avatares nacionales desde la Conquista, como parte de la historia universal. Formando parte de la propia materialidad del monumento en el que se establecía la institucionalidad de ese Estado, con la intención de proporcionar el panorama y la visión heroica de una gesta colectiva. El periplo histórico que habría de concluir en la realización del ideal socialista moderno.

Estos agentes culturales, procedieron con respecto del Estado, como portadores de las tendencias de esa hegemonía. De hecho, varios artistas e intelectuales de la oposición socialista trascendieron como los *intelectuales orgánicos* del periodo, ya que fueron éstos, quienes forjaron una cierta *imagen nacionalista*, considerada como el referente de la propia identidad. El correla-

to político de esta representación, era una alianza política entre el Estado burgués naciente y las capas medias y populares. El nacionalismo pudo entonces figurar como la carta fuerte de los consensos; el elemento aglutinador por excelencia.

La abundante y novedosa producción artística de ese periodo, es ahora, y desde hace algún un tiempo, socialmente reconocida como una parte altamente representativa del patrimonio cultural de la nación. Pese a que al interior de la propia noción de patrimonio, prevalece una tensión, la cual refleja aquella que se da entre los sectores de la sociedad.

La solución "simbólica" de estas tensiones queda plasmada de forma estética o filosófica. Así como en el reconocimiento social y representatividad histórica que logran algunas de estas expresiones artísticas y culturales. Por otra parte, este legado, adoptado como parte del patrimonio cultural, será preservado en la *memoria histórica* de los actores sociales, o bien, como ha sido, oficialmente consagrado por el Estado.

Ciertos grupos de las clases media y dominante, repudiaron en su momento la pintura de los muralistas. No obstante, este movimiento fue visto con beneplácito por ciertos funcionarios —si bien con reservas— como es el caso del *mecenas estatal* y él mismo, agente intelectual de esta ambiciosa empresa de la imaginación cultural postrevolucionaria, que fue José Vasconcelos en el intento de ver reflejada en ella su propia utopía personal.

En efecto, la idea de que el patrimonio cultural constituye un elemento de signo positivo o neutral, significa que se le está considerando por encima de las pertenencias parciales, sectoriales o grupales de la sociedad nacional, al distinguirse por su carácter emblemático y representativo. Ello quiere decir que una obra, al llegar a ser representativa como patrimonio, se desdobla con respecto de elementos suyos que se refieren a significados más particulares o que responden a las circunstancias del mo-

mento en que fue producida. En la obra misma se realiza un proceso de abstracción, selección y depuración que corre a cargo de la sociedad.

El trabajo de los agentes culturales más conspicuos en las décadas de los 20 y 30 había sido, precisamente, el de generar parte del discurso iconográfico, dirigido a la construcción de una imagen que correspondía con las necesidades hegemónicas del Estado. Contribuyó así, a la reificación de la historia nacional y sus figuras. Por ello, décadas más tarde, fue también criticado como una mitificación y la expresión plástica de una forma de *estadolatría*.

De hecho, la producción cultural de todo un periodo, contribuyó —en su propio campo— a la construcción de esa hegemonía. En efecto, el consenso formado en torno al reconocimiento de los principios y conquistas sociales de la Revolución Mexicana, tuvo lo que podría interpretarse también como un *efecto perverso* (contrario del fin perseguido) al asegurar, así fuese de modo indirecto, el prestigio de los gobiernos que emanaban de esa gran vertiente.

El marco de legitimación de los sucesivos regímenes postrevolucionarios, era el de la propia Revolución. En ese sentido, se podía ser un intelectual comunista, como Diego Rivera; o un agudo crítico de la misma, como Jorge Cuesta, y sin embargo, contribuir al fortalecimiento de un orden social que parecía presidir por encima las diferencias políticas más particulares. Obregón y Calles podían ser denostados como prevaricadores, sin embargo no por ello el Estado era puesto en cuestión.

En efecto, el Estado mexicano contó con una ideología nacionalista que había enraizado en la vida cultural del país y permeando todos los rincones de la vida artística y cultural durante los cuarenta años siguientes a la consumación de la lucha armada. Esto no quiere decir empero, que la única expresión cultural haya

sido la nacionalista. De hecho una buena parte del pensamiento conservador de diversos filósofos y literatos como Antonio Caso y José Vasconcelos, considerados como *intelectuales orgánicos*, fue paradójicamente reconocido como representativo del periodo y en ocasiones de la propia Revolución (Machuca, 1992).

No resulta contradictorio el hecho de que una determinada representación del patrimonio cultural, como ha sido el legado monumental de las culturas prehispánicas, apareciese como el *correlato simbólico* privilegiado de la formación estatal nacionalista. Particularmente como un dispositivo ideológico, cuya organización y semántica en torno de un pasado grandioso que se pierde en un fondo mítico, jugó el papel de trasfondo escenográfico y soporte meta-discursivo del poder.

La hegemonía lograda por los grupos encumbrados mediante el proceso revolucionario, tenía su complemento —si no es que su logro principal— en la función simbólica y mediadora correspondiente al *campo cultural*. El Estado podía legitimarse así, a través de los elementos suministrados por la cultura (precisamente como forma de sublimación).

Cabe pergeñar la hipótesis de que la hegemonía de esta formación estatal se habría alcanzado así, en su aspecto más duradero y trascendental *por otros medios*: en base de la legitimación del orden estético y simbólico; éste caracterizado a su vez por la representación (histórica, estética y para-religiosa) de un pasado magnificado (incluso en su tragedia), así como en virtud de las creaciones culturales del presente que tomaron impulso inspiradas, a su vez, en aquel pasado, como un nuevo punto de partida.

En numerosas sociedades, el patrimonio cultural ha sido un elemento simbólico monopolizado por el poder. En virtud de ello —a partir de cierto momento— ha sido extraído de la circu-

lación, para desempeñar en sus elementos más representativos el papel de un *significante*.

El patrimonio cultural adquiere la importancia de un *correlato simbólico*, puesto que sirve de fondo y dota de sentido a las instituciones y el quehacer social. Sin embargo, también lo ha sido como referente de un fenómeno de *estadolatría*.

Diversos proyectos culturales puestos en marcha institucionalmente en torno del patrimonio, podrían discernirse como una labor que se ha realizado fielmente sobre la imagen estatal, en el siguiente sentido: lo que se hace por el patrimonio contribuye al mismo tiempo a pulir la imagen del Estado.

El patrimonio cultural como construcción de una *representación social*, se halla históricamente ligado a la formación institucional del Estado. Si bien, encontramos un importante antecedente en las obras pioneras de autores como Fernando de Alva Ixtlixóchitl; y pergeñado, en la prefiguración de la nación con Bernardo de Balbuena; y en general, en el pensamiento criollo del siglo XVII, es más bien a mediados del siglo XIX, cuando esta noción aparece identificada de forma explícita y reflejada en la legislación. En efecto, ya se muestra ahí, como una *propiedad* y un legado correspondientes y precedidos por la existencia de un sujeto colectivo que se ha constituido históricamente.

Surge también con ello el interés por llevar a cabo la recapitulación de la historia nacional y sus avatares, los cuales se remontan a los inciertos orígenes de la nación que se hunden en la profundidad del mito prehispánico. De esta forma, se restablece la unidad de lo que supuso una ruptura con la conquista. Lo cual vendría a ser un ejercicio permanente y habitual de la conciencia social y estatal.

Sin embargo, dicha recapitulación (auténtica *anamnesis* histórica) al ser discernida desde el código dominante, reviste al pasado de un carácter teleológico, como si su único sentido

fuese el de responder, como su finalidad y corolario natural, a la magnificación del presente. En esa proyección, el Estado aparece como si fuese el fin y la consecuencia lógica de una trayectoria histórica cuyas vicisitudes se hallan justificadas y dispuestas de manera que conducen a la legitimación del presente histórico. La única reflexividad que denota el Estado en ese caso, en relación con la historia y la conciencia patrimonial, se reduce a una visión providencialista.

Se suele considerar que la preservación del patrimonio cultural supone un trabajo a largo plazo. Mientras tanto en las condiciones concretas, los sectores dominantes obtienen beneficios y capitalizan esa contribución a su favor. Sin embargo, sucede que también esta confiscación del sentido acontece también a largo plazo.

Entre Estado y nación se establece una relación de *representatividad sustitutiva*. En ese proceso, el Estado aparece como la expresión sustancializada de la *sociedad civil* (lo que recuerda la concepción hegeliana). Esta función representativo-sustitutiva, implica una apropiación de las cualidades de aquello que es representado: la nación, el pueblo o la sociedad civil, pero también el patrimonio cultural. Con ello, el Estado aparece ante la sociedad rodeado por el aura del prestigio histórico y simbólico de ese patrimonio, cuya historicidad es también, a su vez, fuente de hipostatización; adoptando sus características por una vía simpatética; como un maná transmitido.

Por ello es que, la noción original del patrimonio cultural, como una forma de *riqueza*, no es sólo algo simbólico sino literal, ya que se ajusta adecuadamente con el papel desempeñado tradicionalmente por el *tesoro* real de los estados. Una expresión del trabajo social acumulado. Constituye un respaldo tanto simbólico como material del poder. El acaparamiento da un sentido adicional de respaldo. Al mismo tiempo, sin embargo, este *pa-*

trimonio es extraído de la circulación y se mantiene congelado, como mero emplazamiento admonitorio. Esa es su eficacia.

De acuerdo con Igor Kopytoff, en toda sociedad existen cosas que son públicamente protegidas contra la mercantilización e implican su exclusión de la esfera mercantil usual. Esto "se aplica a buena parte de lo que se considera como el "inventario simbólico de una sociedad, monumentos... obras de arte /en fin, toda/...la parafernalia del poder político". A menudo —nos dice Kopytoff— el poder se autoafirma de modo simbólico precisamente al insistir en su derecho a singularizar un objeto o un conjunto o clase de objetos... estos monopolios expanden el alcance visible del poder sagrado al proyectarlo a objetos sacros adicionales" (Kopytoff, 1991).

En ese sentido nos preguntamos si al transitar a una nueva etapa donde el patrimonio cultural será *puesto en valor* al ser lanzado de esta forma al circuito de la valorización mercantil, como condición de su viabilidad, el Estado podrá prescindir de este *respaldo* simbólico. ¿Qué significará el hecho de que lo haga? Desde luego, ello puede ser parte del proceso de *desustancialización* general del Estado, indicando cómo los cambios del mismo son más profundos de lo que se supone, ya que la transición a un *Estado de mercado*, significaría la desaparición de todo un sistema de organización de la hegemonía, así como de un orden simbólico de la sociedad tal y como se les ha conocido.

El Patrimonio Cultural como Espacio Neutral

El patrimonio cultural es presentado frecuentemente como una representación homogénea y sin fisuras de la nación, la historia y la cultura nacional. Como el *lugar* de una conciliación póstuma. Que coincide también en el aspecto temporal con la justificación del presente. Sin embargo, la trayectoria que sigue el patrimonio

para llegar a ser un valor nacional reconocido, supone en ocasiones un proceso conflictivo y complejo, que resulta no sólo de las diversas interpretaciones y posiciones ideológicas encontradas en la sociedad, sino entre los propios agentes creativos, lo cual trae consigo la abigarrada y accidentada vida cultural del país. De tal modo su culminación como un producto histórico y social, ha supuesto todo un proceso concomitante de formación de una forma de consenso en torno suyo, como una especie de elemento aglutinador común.

El encumbramiento de valores históricos y culturales, representa la aspiración e ideal del propio Estado. Por eso, el reconocimiento de un *patrimonio* nacional, es indicativo del grado de hegemonía alcanzado —por lo menos como voluntad de lograrla— por el actor político que se asume como su portador y promotor central. Y desde luego al *identificarse* o asociarse con aquél. Al mismo tiempo, este patrimonio cultural se convierte en uno de sus recursos principales.

El patrimonio cultural se hace valer a través y a pesar de las distintas interpretaciones que se debaten sobre el pasado y el presente nacional. Principalmente las implica y las supone, puesto que las *absorbe* como un *significante* peculiar, ya que constituye un soporte esencializado. Esto representa un proceso de depuración de las vicisitudes que han conducido a su consagración póstuma y ello se logra con el paso de cierto tiempo. Por ello es que, dado el proceso de sedimentación y decantación que ello supone, cabe preguntarse si es pertinente, o si se puede hablar con propiedad de patrimonio cultural cuando nos referimos a las manifestaciones culturales vivas del presente inmediato, como se plantea actualmente.

No deja de tener algo de enigmático el hecho, y el momento, a partir del cual determinada producción artística y cultural se convierte en obra memorable y de reconocimiento general. Es-

pecialmente si ello se da en contextos donde la sociedad se halla dividida en una enconada polaridad ideológica como sucedió en el México de la primera mitad del siglo XX.

El legado prehispánico no presenta esta dificultad, aún así ha sido apreciado según enfoques históricamente diferenciales, incluso en corto tiempo. El interés histórico en el patrimonio en el medio científico incipiente, ya era notorio en los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, no dejan de ser visto como *restos*, *ruinas* de un pasado desconocido y desaparecido.

En pleno siglo XX, algunos intelectuales promotores de la nacionalidad como Manuel Gamio ("Forjando Patria") manifiesta un interés estético limitado ante las obras prehispánicas; o poético, como Antonio Méndiz Bolio. Pero, por otra parte, éstas son consideradas como estéticamente despreciables, por ejemplo Samuel Ramos en "El Perfil del Hombre y la Cultura", o monstruosas como José Vasconcelos. Otro sector, como los *colonialistas* simplemente orienta su interés por otra época: la del virreinato.

La representatividad y reconocimiento social de una obra cultural, supone cierta inmunidad de su componente estético. En ocasiones también, requiere de un cierto transcurso de tiempo hasta que se apaciguan los ánimos y se asientan las pasiones encontradas. La obra tiene por ello, sin abandonar el anclaje en el momento histórico del que es inseparable, algo de *metasocial* en la abstracción de las particularidades. Es a lo que se alude a veces, cuando se habla de su *universalidad*.

No existe una franja o indicador histórico-temporal preestablecido que señale cuándo, ciertas manifestaciones y elaboraciones culturales del presente, pueden ser consideradas como un patrimonio. Ni una proclamación que declare su estatuto y grado de representatividad. Es de suponerse que el proceso sociocultural que conduce a su reconocimiento general es más com-

plejo. Entre el pasado y el presente de las expresiones culturales hay un flujo y una corriente continua en cuyo cauce se forman sedimentos. Ello amerita no desestimar el valor de las obras del presente, algunas de las cuales ya tempranamente se perfilan como significativas.

Según la concepción tradicional, el patrimonio se halla compuesto de producciones conspicuas y memorables envueltas en un halo de dignidad. En la actualidad, sin embargo, se ha allanado la barrera que marca esa distancia y que indica asimismo su inaccesibilidad. Se abre paso una concepción incluyente de la producción social de la cultura que hace posible considerar como patrimonio, bienes que pueden ser de reciente creación. Sin aspiración a la *inmortalidad*, sin la mirada puesta en un futuro que se parezca al pasado, sino más bien con la intención de un reconocimiento y representatividad centrados en el presente.

El concepto de patrimonio cultural

La noción actual del patrimonio cultural, ya no se refiere únicamente al conjunto materializado de los bienes monumentales, arqueológicos y museísticos más representativos de un país en los cuales se reconocen sus miembros. El patrimonio se concibe también, y ante todo, como una *construcción* social que implica una disposición selectiva de la historia. No sólo está constituida por el legado histórico de las generaciones que nos anteceden, sino por las diversas elaboraciones discursivas y expresivas a las que dan lugar a su vez de forma renovada, estos elementos significativos.

El patrimonio cultural, constituye una *producción de sentido*, que tradicionalmente se ha referido a la identidad nacional. Sin embargo, actualmente esta *identidad* se desgaja en la diversidad y el propio patrimonio cultural deja de ser un referente central. Las

formas de percepción de lo patrimonial, varían. No cabe duda de que el patrimonio cultural sigue siendo la base de una forma de *concebir* y construir una representación de sí de la nación, lo cual incluye un importante componente imaginario y afectivo. Pero esa representación se halla en proceso de diferenciación y se discute si también de fragmentación, como resultado de la globalización en que se encuentran inmersos los países.

Acaso implica también una forma de *pathos* nacional, es decir de *sentir*, intuitiva y anímicamente aquello sobre lo que se manifiesta y extiende este apego. Significa afección o afinidad y sentimiento.

La noción de este patrimonio de la nación ha servido para dotar de un sentido de profundidad a los más diversos programas y acciones realizadas dentro, pero también fuera, de las instituciones inspiradas y creadas para su preservación y fomento.

La noción de patrimonio cultural ha sufrido también cambios connotativos importantes. Ello se da en la medida en que se transforma el Estado. La depuración de su componente ideológico-formal y la reducción de su predominio institucional en el que se fomentó una forma de *estadolatría* por más de medio siglo, abarcó a la propia noción de patrimonio.

Actualmente, la identificación de lo patrimonial se desglosa en una amplia gama de perspectivas, dependiendo de la amplitud del universo que comprende o pretende abarcar, así como los aspectos de interés que se quieren destacar. Así, hay un patrimonio *comunitario*, pero también un *patrimonio de la humanidad*. Todo esto viene a ser parte de un proceso de *diversificación* del elemento patrimonial, que refleja la diversificación de la propia sociedad contemporánea.

Queremos señalar que el patrimonio cultural puede ser considerado también en los siguientes sentidos:

a) Como medio de reflexividad social

El patrimonio cultural (materializado en obras; significados y encarnado en sus creadores) podría visualizarse como la forma que adquiere en cada periodo una determinada *representación de sí* de la sociedad. A través suyo, ésta puede pensar acerca de sí misma y adquirir conciencia histórica, por medio del patrimonio como un recurso hermenéutico (de interpretación) y un modo de representación, pero también como un medio heurístico (de invención). Es, asimismo, una categoría que alude a una materia cuyo discernimiento, implica distintos niveles de acceso identitario en el orden sociopolítico; estético e ideológico-religioso.

b) Como elaboración simbólica

En cada momento histórico significativo, los pueblos recapitulan y hacen los ajustes que implican una resignificación de su historia, aún si ello incluye las formas de sublimación e inversión *simbólica* que supone el hecho de transformar las derrotas históricas en triunfos, mediante justificaciones compensatorias que hacen posible la asimilación de los hechos históricos adversos, para una forma de conciencia que, por lo visto, no puede admitir reveses ni se asume de modo autocrítico.

c) Como instrumento mnemónico

En este caso, la sociedad trabaja sobre la base de un esfuerzo permanente de recapitulación, añadiendo nuevos elementos rescatados del olvido, para obtener una reconstrucción lo más fiel posible, aunque sólo aproximada, del acontecer histórico, independientemente de que al mismo tiempo procede una función social depuradora, mediante una economía simbólica, la cual

destaca lo que considera como más significativo. Los criterios de esa selectividad, dependen de las tensiones y los valores que en un determinado momento histórico se están haciendo destacar en un *campo de fuerza* (Jay, 2003).

d) Patrimonio cultural y *episteme*

El patrimonio cultural, considerado como el acervo creativo de una nación, se halla referido a una determinada *episteme* (en el sentido que da a este término Michel Foucault (Foucault, 1990). Es decir un marco cognoscitivo sobre el que se define una forma de *representación* del mundo, así como de codificación. Así, una determinada noción del patrimonio, se asocia al nacionalismo y a un tipo de Estado.

En efecto, el paradigma de la cultura que ha presidido la noción de patrimonio que prevaleció durante el nacionalismo, supuso la absorción de las *bellas artes* y la cultura elitizada que se fomentaba entre ciertas capas ilustradas de la sociedad. La cultura devino, por el contrario, en materia de Estado como factor de identidad nacional y se tradujo en *políticas culturales*. Sirvió como un dispositivo generador de índole discursiva y productor de sentido en ese preciso contexto.

Actualmente, y como lo ha señalado desde cierto punto de vista G. Yúdice, todo parece indicar que ingresamos en una etapa distinta, caracterizada por la absorción de la cultura en la lógica de la economía y del capital, a través de las *industrias culturales* y la adaptación jurídica de los *derechos de autor*. En ese sentido, cambia su lugar con respecto al Estado y la economía. Ello, desde luego, incide en el mismo sentido sobre la concepción que se tiene del patrimonio cultural y su situación ante las fuerzas del mercado que presionan hacia su mercantilización.

La emancipación del patrimonio cultural con respecto de la lógica estatal, representa un momento muy importante. En ese caso diversas iniciativas culturales surgen a instancias de los actores de la sociedad civil. Con ello contribuye el reconocimiento de la cultura como una esfera específica, y como una dimensión de la vida social que se halla presente en todos sus niveles.

Se trata de una segunda etapa en el proceso de desasimiento de la cultura de las ataduras con respecto de la concepción religiosa del mundo y luego del itinerario ideológico del Estado. Ahora, la cultura adquiere un valor estratégico y representa un espacio privilegiado en la definición de las distintas fuerzas y vectores sociales que actúan en los más diversos ámbitos de la globalización.

e) Como ideología y como materia histórica

El patrimonio cultural ha sido considerado como objeto de dos concepciones y formas de tratamiento: uno ideológico (como fuente de identidad nacional); y otro científico (de carácter histórico y arqueológico), como si esto no fuese problemático, sino natural. Se trata de dos concepciones claramente diferenciadas sobre las cuales no se ha hecho distinción a lo largo de décadas de labor institucional (por ejemplo en el INAH).

La primera, constituye una forma de identificación y representación imaginaria. La segunda, ve al patrimonio cultural como materia de conocimiento histórico y científico. Aún así, incluso se les concibe como si se reforzaran mutuamente. Sin embargo, alberga una contradicción, puesto que se trata dos lógicas y tipos de propósito. Los motivos ideológicos del nacionalismo no tendrían que coincidir forzosamente con los hechos históricos o los resultados científicos de la investigación en este campo.

La afirmación de la identidad nacional que se reconoce en el apego al patrimonio cultural, no requiere de pruebas sobre la veracidad de lo que se da por hecho. Mientras que para el antropólogo o el historiador, ocupado de los datos que arroja el conocimiento de este patrimonio, el objeto consiste en la búsqueda de la verdad histórica, independientemente de si ello contribuye o no a reforzar el patriotismo o la solidaridad nacional.

Mitificación y resignificación

En el ámbito de la conciencia social popular, resulta difícil discernir el lugar en que se puede efectuar un corte preciso, para distinguir a la historia con respecto del mito, considerando que el proceso de mitificación es consustancial a la producción de las representaciones sociales sobre la historia nacional. E incluso puede decirse que el proceso por el cual el patrimonio cultural de un país adquiere renovada significación, proviene, en buena medida, de la constante *resignificación* que confiere la sociedad al patrimonio.

La remitificación de la historia, no es un momento de opacidad superada en el decurso de su maduración social, sino un hecho recurrente de la misma. De esta manera, no hay una depuración aséptica, que permitiese infundir dosis de objetividad para hacer aceptable la historia. En ese sentido, una buena parte del patrimonio cultural está conformado por las *representaciones,* tanto del propio pasado histórico, como de aquellas actualizaciones en las que adquiere formas renovadas, a lo largo de las sucesivas y constantes reconstrucciones históricas que supone, asimismo, la investigación (histórica y arqueológica) sobre el patrimonio.

Las Perspectivas del Patrimonio Cultural

El cuestionamiento de la categoría de patrimonio cultural

Para George Yúdice, "el concepto mismo de patrimonio, ha pasado a ser una categoría cuestionable cuando diversos grupos luchan por arrebatar el control de los medios de simbolización a las instituciones estatales que afirman sus derechos de propiedad en lo referente a los usos, costumbres, objetos rituales, etc." (Yúdice, 2002: 128-129). En nuestra opinión, sucede precisamente lo contrario: el patrimonio se convierte de modo más definido en un objeto de disputa, precisamente al adquirir un valor particular, para nuevos actores sociales con reivindicaciones específicas que hacen acto de presencia en la escena nacional.

Ciertamente, es importante el concepto de *medios de simbolización*. Un aspecto sobresaliente del patrimonio cultural, lo representa el patrimonio cognoscitivo. Diversos elementos y sistemas simbólicos, constituyen también medios para pensar; se trata de auténticos instrumentos cognoscitivos, así como de simbolización. Y éstos permiten a los grupos e individuos (como los pueblos indígenas) contar con recursos para interpretar y representar su propia situación, así como para generar formas de cohesión y organización social; además de discursos que se traducen en proyectos, programas y acciones.

El cuestionamiento y desmontaje crítico-analítico de un concepto de patrimonio cultural, subsumido en los propósitos estatales, ha resultado posible al entrar en crisis como aspecto de la *cadena significante* en la que se halla ligado a aquél: la cultura ya no se concibe como algo organizado desde el Estado, ni éste se puede reconocer en expresiones, manifestaciones e inquietudes que lo trascienden con mucho. Ello coincide con el momento en que el Estado depone una parte de sus funciones, ocasionando

la fractura de una *formación histórico-social*, un *bloque histórico* que abarca la relación del Estado con la sociedad y su sistema de alianzas: la base de su consenso social.

El fin de una forma de hegemonía

No se ha evaluado aún la trascendencia que ha podido tener en el caso de México la consumación de una forma de hegemonía, basada en gran parte en la formación cultural representativa de un periodo que abarcó varias décadas del siglo XX. El sustituto que de manera inicial, casi subrepticia, ha venido a ocupar su lugar, es la cultura tecnológica y de consumo de la globalización postmoderna. Es decir, la ideología del capital global y ya no la del Estado nación, territorialmente fincado.

Anteriormente, los restos y monumentos emblemáticos del patrimonio cultural, habían sido absorbidos por el proceso de institucionalización y sus formas de control, mediante la formación de inventarios y catálogos nacionales. Así como de exclusión de formas de participación social en la protección y conservación del mismo, que no fuesen las oficialmente estipuladas de forma paternalista en la Ley de Monumentos Históricos y Arqueológicos.

La experiencia histórica ha mostrado, en el caso de México, que estos elementos *significantes* no se han conservado inalterables, tanto frente al deterioro que resulta de los procesos antrópicos de urbanización, como ante los impactos de la mercantilización, pero también con respecto de un modo distinto de *verlos* y *apreciarlos*. La *mirada* sobre las obras del pasado ya no remite a los mismos significados.

En lo sucesivo, todo parece indicar que se da el proceso de desmontaje de un tipo de institucionalidad y un aparato estatal al que Zigmunt Bauman ha denominado como propio de la *mo-*

dernidad pesada (Bauman, 2004: 122-124), cuya privatización creciente señala al mismo tiempo un cambio estructural hacia su interior. Esta reestructuración consiste en la adaptación de manera más directa, funcional y unilateral a las necesidades del capital, como fuerza económica de carácter global. Es decir, a los programas económicos estandarizados del neoliberalismo, regidos por un modelo único al que debe ajustarse cada país.

Lucha entre tradición e innovación

De hecho atestiguamos una lucha en los diferentes campos, entre quienes asumen celosamente la custodia de la tradición y aquellos otros que, sin negarla necesariamente, pugnan —agobiados por un exceso de normatividad cultural— por la renovación y la incursión en nuevos campos experimentales que implican su enriquecimiento, pero también el reflejo de las inquietudes que animan a las nuevas generaciones, para poder reconocerse en ellas.

La tradición que busca ser recuperada, resulta inasible, en último término, ante la imposibilidad de rescatar una parte sustancial de sus elementos perdidos irremediablemente. Al mismo tiempo, quienes así lo constatan pretenden la defensa de sus expresiones más puras frente a las generaciones más jóvenes del presente, que supuestamente ocasionan su adulteración. No obstante, quienes pugnan por innovar, aspiran a reconstruir una tradición, que por otra parte consideran anquilosada y amenazada por la folklorización y la *oficialización* de que suele ser objeto. Por ello es que un tipo de innovación —al ejercer una acción depuradora— puede ser una forma creativa de retradicionalización.

La transfiguración económica del patrimonio cultural

Esto tenía que repercutir en el ámbito cultural. Una de sus consecuencias ha sido la adaptación mimética creciente de la organización de la cultura en el formato de la economía y la estructura empresarial. En particular en relación con las llamadas industrias culturales. Es decir, la consecución del proceso —todavía hasta hace poco incompleto— de supeditación "real", y no sólo formal, de la cultura en el capital que había vislumbrado con claridad Walter Benjamín y denunciado los miembros de la escuela de Frankfurt. A ese respecto, dice Andreas Huyssen que ante la distinción entre economía y cultura, "el capitalismo del siglo XX ha reunificado la economía y la cultura subsumiendo lo cultural en lo económico y reorganizando el cuerpo de significados simbólicos y culturales para ajustarlos a la lógica de la mercancía" (Huyssen, 2002: 49).

El propio concepto de patrimonio cultural se ha visto permeado ya, por una connotación esencialmente económica con implicaciones utilitarias diversas. El término de *cultura* es objeto de una *desustancialización* como consecuencia de ello, se desglosa en sus referentes más concretos: las *industrias*, la *gestión*, los *servicios* o las *expresiones,* y *manifestaciones* culturales. La moderna sociedad de consumo de masas suprimió la distancia dicotómica que existía entre la cultura elitista y la cultura popular. Su democratización no redundó, empero, en la elevación de su calidad estética, sino por el contrario en muchos casos desembocó incluso en su canalización, degradación y adulteración. Sin embargo, tampoco podría darse la espalda a la realidad de los medios existentes, que se hallan a disposición para la difusión de la cultura.

Resulta evidente cómo desde fines del siglo XX, ingresamos en un periodo de involucramiento creciente de la cultura y el patrimonio cultural con la economía, que culmina con el des-

cubrimiento de la cultura como un nuevo campo que se abre para beneficio del capital. Algunos autores, incluso asesores de la UNESCO, como David Throsby, analizan la cultura desde una perspectiva en la que el valor económico engloba al cultural, desde un enfoque de *insumo-producción*.

Así, para este autor: "los bienes y servicios culturales, suponen creatividad en su producción, incorporan un cierto grado de propiedad intelectual y transmiten un significado simbólico" (Throsby, 2001: 127). El concepto que acuña Throsby sobre los *bienes culturales* incluye la *propiedad intelectual* como un componente suyo inherente. Es, por tanto, un concepto *ad hoc*, hecho a la medida de las necesidades y expectativas de mercado. De esta manera, el valor económico aparece como algo intrínseco al bien cultural. Las adaptaciones jurídicas nacionales e internacionales, por ejemplo en diversas Convenciones de la UNESCO, así como conceptuales, apuntan a un estrechamiento creciente de la relación entre cultura y economía de manera que el paradigma económico prevalece sobre el cultural y lo redefine.

Se ha transitado de un marco general subyacente de carácter simbólico a uno de carácter económico. Cuando se habla de cultura, bienes y expresiones culturales, se piensa también en los *servicios culturales*. Nociones como la de *puesta en valor*, *manejo* y *gestión* de los bienes culturales, presuponen la vigencia de un paradigma económico que prevalece como su *supuesto básico subyacente*. Aún si se trata sólo de la materia cultural, ésta ya implica de suyo una relación contable y administrativa con respecto del mundo de la oferta y la demanda.

Un marco conceptual del patrimonio cultural más amplio

Por otra parte, se presenta lo que Gilles Lipovetsky denomina como el *efecto patrimonio* el cual se produce ante la "reconversión centrífuga del Estado" y su patente falta de compromiso (Lipovetsky, 1993:26-27). Aquél, por el contrario busca la descentralización, el fortalecimiento de las políticas culturales regionales; el reconocimiento de los particularismos e identidades regionales; la reterritorialización, así como una política de patrimonio en la misma línea de la descentralización o de la ecología, en el sentido de no destrozar, desraizar o inferiorizar, así como la salvaguarda del pasado basada en la humanización de los objetos y monumentos.

Esta actitud, en busca de la identidad y la comunicación —nos dice— es poco apasionada con el futuro histórico, agobiada por la idea de las destrucciones irreversibles. Sin embargo, es indisociable de la suavización de las costumbres y una mayor tolerancia.

Pero entonces advertimos que se perfila un nuevo marco sobre la concepción del patrimonio en un sentido más extenso, que permea y se conecta con una *ética de la preservación,* por lo cual, ésta deja de ser sólo una *política* y el objeto de una función normativa a cargo de una institución, para difundirse como una actitud y una mentalidad cuyo horizonte ya no es sólo cultural, sino de orden civilizatorio. Resulta paradójico, puesto que esta disposición parte, en cierto modo, de un desencanto con respecto de las promesas formuladas en términos de un futuro cuya distancia se ha reducido al máximo y parece desbordado por un presente que se caracteriza por la aceleración.

Una interrogante que se halla en el aire, es si la producción artística podrá seguir siéndolo, íntegramente, en un contexto donde ya es mercancía desde su concepción y no puede eludir

las reglas del mercado. A menos que genere sus propios *campos* o *nichos* de desarrollo autónomo; de contracultura en contextos de una socialidad alternativa, en donde la economía no sea la que presida todo a partir del imperativo de las necesidades básicas, sino que sea el medio de un fin *no económico*.

Factores que contribuyen a la formación de un nuevo contexto para el patrimonio cultural

Son multidireccionales y de distinto orden los factores que contribuyen a configurar el panorama de la cultura y su relación con el Estado en la etapa actual. En efecto, las sociedades contemporáneas transitan por una serie de transformaciones algunas de las cuales se originan en la base productiva y el desarrollo científico técnico, con ello se ha suscitado una alteración de la relación espacio-temporal, que ha tenido como consecuencia profundos cambios en las propias condiciones de la cultura. Entre ellos figura la importancia que adquiere el carácter intangible de los productos culturales, por eso entre las condiciones que acentúan este carácter, podemos mencionar las siguientes:

- El papel que adquiere la desmaterialización creciente del trabajo y la producción en aras de sistemas de signos e imágenes.

- La desvinculación entre cultura y territorio (*desterritorialización*) relacionada con la *descontextualización* de los productos como consecuencia de la globalización.

- La fragmentariedad asociada a la *hibridación* multicultural y la diversidad de la producción cultural.

- La desaparición del autor en la red virtual que coincide con la forma anónima y socializada de la transmisión oral, que pasa de generación en generación.

- La velocidad de circulación de las mercancías, que da una sensación de lo efímero y perecedero de los bienes.

- La pérdida de originalidad, autenticidad e importancia de los bienes culturales al ser sustituidos y reproducidos en serie.

La mengua del Patrimonio Cultural y las sucesivas modernizaciones

Entre los factores que actúan para menguar la importancia del patrimonio cultural, identificamos los siguientes órdenes:

- La sustitución del valor simbólico por el económico del patrimonio cultural.

- La acentuación del proceso de deterioro y destrucción del patrimonio cultural, resultante de la polución, el crecimiento demográfico, la urbanización y la masiva afluencia del turismo globalizado, así como de la especulación inmobiliaria y otros efectos de la economía de mercado.

- El desinterés de los depositarios de la cultura, por ejemplo cuando “determinados grupos se interesan en ocultar esa propiedad, ese patrimonio histórico, de modo que sus legítimos dueños, no son capaces de identificarlo como propio” ni se reconocen en él. Lo que se da como una situación de alienación.

- El deterioro de la matriz del pensamiento simbólico y mítico en la época moderna, considerando que estas formas de pensamiento son fuente de producción de cultura.

Por otra parte, se desarrolla de manera creciente una *supeditación real de la cultura en el capital*, la cual se halla en correspondencia con el proceso de *desustancialización* de los significantes culturales en la sociedad moderna y sus formas de simbolización. De hecho, se ven quebrantadas las mediaciones *sustancializadas* en todos los órdenes de la vida social. Queda por lo tanto, la interrogante sobre qué consecuencias tendrá, o sobre qué base reposarán las formas de cohesión social que han prevalecido hasta el siglo XX.

El patrimonio cultural pierde los significados atribuidos que le dieron centralidad durante el periodo nacionalista, como resultado de la privatización neoliberal y la globalización. Sin embargo, en contrapartida el patrimonio cultural también es objeto de nuevas atribuciones, conferidas por los sujetos sociales, que componen las distintas capas de la población nacional, empeñados en construir nuevas identidades y cuya manifestación adquiere las características de un proceso de ciudadanización de signo cultural. En virtud de ello, el patrimonio cultural deviene en un factor y motivo de recomposición de las identidades.

Por lo tanto, en la actual etapa se produce tanto un fenómeno de desestructuración, como una *resignificación* compleja y diversificada del patrimonio cultural en su condición de significante histórico y social. El propio patrimonio cultural se desdobla en función de la diversidad cultural del país. No se reduce únicamente a un elemento común, sino que responde también a especificidades y necesidades de afirmación regional y pluricultural de grupos y comunidades indígenas.

La hegemonía del estado mexicano, especialmente a partir de la segunda década del siglo XX, se desplegó constituyendo un hecho histórico singular y sobresaliente a partir de la emergencia de un nacionalismo cultural, consistente en una reivindicación del pasado prehispánico, el cual se hizo patente en las diversas manifestaciones de una intensa producción cultural. La relación entre Estado y cultura que puso de manifiesto este movimiento cultural, implicó una forma de triangulación ideológica en virtud de la cual, la identidad nacional, se veía reflejada en el patrimonio cultural, sólo que a través del estado como instancia mediadora y beneficiario de esta función.

Sin embargo, esta forma de identificación y representación ha llegado a su fin, se ha producido en cambio una disociación en la relación entre estado y nación; así como entre estado y patrimonio cultural, al transitar de una fase corporativa a una formación social que se ha diversificado y en la que elementos antes indiferenciados e integrados en la sociedad política y las instituciones corporativas, se han separado de forma independiente. En correspondencia con ese proceso, el Estado ha dejado de identificarse de forma *natural* con la nación y el patrimonio cultural ya no se distingue como un atributo inherente suyo, con lo que disminuye el estatuto de su imagen. Sus propiedades cohesionadoras pierden fuerza y son sustituidas por otras.

La globalización, a través de procesos que desbordan los marcos y fronteras nacionales, contribuye a la acentuación de la crisis de un tipo de conciencia patrimonial como referente ideológico del Estado. Ello ha dado lugar a un proceso de recomposición de las identidades y el concepto mismo del patrimonio cultural en un contexto caracterizado por marcadas tensiones en que prevalece la tendencia hacia la privatización de la cultura y su cambio de carácter.

La propia globalización y las políticas neoliberales, así como las tendencias disipativas postmodernas, contribuyen a procesos de desestructuración simbólica y material del patrimonio cultural. En la erosión de sus significados intervienen los distintos factores que caracterizan el fenómeno de desbordamiento de los parámetros nacionales; la privatización masiva y el desmontaje de sentido de los referentes que han caracterizado el mundo moderno.

Lo anterior deja sentir la misma tensión que denota el propósito declarado por el Estado y el sector empresarial de conciliar la protección y conservación del patrimonio cultural con la *puesta en valor* y el interés por el aprovechamiento rentable de los recursos culturales a través del turismo.

La supeditación creciente de los bienes simbólicos por el capital, a través de determinadas estrategias de "gestión de los recursos culturales", provoca un fenómeno de disociación que afecta a la naturaleza de los bienes patrimoniales al ser considerados como medios rentables de valorización, suponiendo que ello no entra en contradicción con su valor simbólico.

El turismo, como factor de la globalización, representa un motivo poderoso para justificar la reorientación del uso social del patrimonio cultural y la participación social en la gestión del mismo, en este caso, como aportación de servicios turísticos. Por ello incide en la gestación de una concepción distinta del patrimonio cultural y su apropiación.

La *incorporación* creciente del patrimonio cultural en el proceso de valorización a través de la aportación de *servicios*, representa un factor de potenciación del beneficio. En efecto, ha llegado un momento en que el propio elemento simbólico, histórico y cultural contribuye a la valorización económica, ya no como un complemento, colateral a dicha actividad, sino como una forma en sí misma de capital en acción.

Al mismo tiempo, y a pesar de lo anterior, el patrimonio cultural representa para los sectores populares un medio de simbolización que permite resignificar sus nuevos emplazamientos y un referente básico en el proceso de recomposición de las identidades. En él, confluyen y se articulan lo simbólico y lo económico, incluso en la perspectiva de los nuevos movimientos culturales.

El patrimonio cultural representa tanto un conjunto de bienes físicos como inmateriales que los pueblos consideran como su legado y la condición de su identidad. Constituye también, por otra parte, una forma o sistema de representación; así como fundamentalmente la construcción de un imaginario social (ideología). En la producción de sus significados intervienen de forma articulada tanto los elementos físicos como inmateriales. Y en relación con éstos, los diversos actores sociales establecen relaciones comunicativas e incluso de poder tanto en el plano simbólico como económico.

A ese respecto puede decirse que el patrimonio cultural representa no sólo la riqueza simbólica producida y acumulada por los habitantes de un país o región, sino que remite a la dinámica cultural viva y la manera como los sujetos entablan relaciones en base de un *sistema de producción de significados*, así como en torno de un elemento significativo cultural común, que ha alcanzado un rango especial y propio, de manera que expresa la unidad de una comunidad histórica y sociocultural. El patrimonio cultural denota el grado de unidad históricamente alcanzado por ella.

Para la dinámica de los procesos económicos y la valorización del capital, la *incorporación* creciente del elemento cultural, representa un factor de potenciación de aquél. En efecto, ha llegado un momento en que el propio elemento simbólico, histórico y cultural contribuye a la valorización económica, ya no como un complemento, colateral a la actividad económica que se distingue de la cultura, sino como una forma en sí misma de

capital en acción. De ahí que se pueda hablar de una *plusvalía simbólica* entendiendo por ello, y por doble partida, no sólo el valor simbólico que puede verse incrementado, sino su repercusión en el propio valor económico.

La idea de un patrimonio cultural de la nación, surge a partir del proceso de formación del Estado nación en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX. Es decir, cuando la inteligibilidad histórica de la nación, como entidad organizada políticamente y de manera centralizada en el Estado, aparece expresada en un referente que es asimismo un atributo suyo; pero también cuando el Estado se encarga de custodiar, administrar y asumir aquello que, por su forma jurídica la nación le ha delegado en su calidad de representante general de la sociedad.

El proceso de modernización, presenta distintas facetas (como un *futuro* que se precipita sobre el presente inmediato). Una de sus vertientes, apenas pone atención al pasado, incluso con cierto desdén, especialmente frente una conciencia nacionalista ligada íntimamente al sentido histórico de un patrimonio cultural.

Esta misma modernización será desplazada apenas veinte años después por la oleada postmoderna. En ese sentido, la forma de conciencia que se ha aferrado a la preservación del pasado cultural, ha sido doblemente soslayada y recubierta por los pliegues de dos *modernidades* sucesivas.

Sin embargo, el periodo de la revolución institucionalizada, se ha considerado como parte de la modernidad en la segunda mitad del siglo XX. Al periclitarse ésta —después de 60 años— habría arrastrado consigo una parte de la conciencia patrimonial. De hecho, y a pesar de todo, esta conciencia ha sobrevivido a las sucesivas modernizaciones y hasta cierto punto ha coexistido con ellas. Incluso es posible suponer que la modernización cultural de México durante la primera mitad del siglo XX, pudo abrirse

paso gracias al precedente del sustrato histórico vigoroso que se hallaba en la base de su novedosa eclosión.

La modernidad mexicana, guardaba una peculiar dualidad con respecto de su fundamento histórico y esto es lo que pusieron proféticamente en evidencia los artistas precursores, muralistas y novelistas, del periodo nacionalista. La idea de un *Renacimiento* mexicano consistió, precisamente, en recuperar el pasado nacional como un acto plenamente moderno.

La mutación de procesos de larga duración en procesos de corta duración

La disyuntiva entre *cultura* y *civilización* que prevaleció como un paradigma desde el siglo XIX hasta principios del siglo XX, gestado filosóficamente desde la reacción relativista de Herder contra el pensamiento de la Ilustración, quedó superada por el reconocimiento de la inevitable interpenetración que se ha producido entre las determinaciones culturales y las técnico-científicas, respectivamente; en el contexto de un desbordante desarrollo científico-técnico cuyo significado eminentemente cultural, se ha dejado sentir desde la segunda mitad del siglo XX, lo cual ha hecho notar Marshall Mc Luhan.

En la actualidad, no sólo se habla de *tecnología cultural*, sino de *cibercultura* incluso. Y no se trata de meros eufemismos, puesto que en ambos casos se alude tanto a la impronta que cultura y tecnología dejan el uno en el otro, como a las implicaciones más profundas de carácter específicamente cultural, así como en la incidencia que tendrá en la naturaleza humana y la naturaleza en general.

Actualmente, la cultura se entrelaza con el uso de los modernos medios. Ello conduce a la recomposición, redimensión, o incluso el abandono de ciertos hábitos culturales. Pero también,

con ello se amplían los marcos cognoscitivos ante la velocidad con que se procesa la información y se modifican las coordenadas espacio temporales.

Presenciamos un fenómeno de mutación de procesos que, en virtud de los cambios acelerados, han devenido en procesos de corta duración. La vida cultural, ligada a las mentalidades, se ha asociado a cambios lentos y formas persistentes a través del tiempo, mientras que el proceso de la civilización se ha identificado más con el aspecto del cambio en sus formas crecientemente dinámicas. Actualmente, sin embargo, la cultura es objeto de esa transformación, inducida por los cambios en las formas materiales de vida.

Los soportes de comunicación han hecho posible los acercamientos interculturales en grados sin precedente, ganando un sentido cultural tanto por el papel que desempeñan como un factor de mutación, como por el hecho de que, en su configuración sociocomunicacional, como eje de rearticulación social, adquieren en sí mismos un significado cultural. No resulta casual en este contexto, el motivo por el que se ha actualizado la polivalente divisa de Mac Luhan: "el medio es el mensaje". Lo cual equivale a visualizar la tecnología de la comunicación como si fuese un *lenguaje*. Como se sabe, en el lenguaje las palabras son el vehículo y el contenido mismo que transmiten.

Uno de los problemas más discutidos es el que se refiere al grado en que la globalización afecta a los ámbitos culturales vernáculos. Es un hecho indudable también, el que las sociedades adoptan, asimilan y redefinen los elementos de la cultura globalizada, integrándolos. Con lo que al mismo tiempo ellas cambian y se modernizan.

Sin embargo, es preciso evitar la desproporción en lo contrario. Una interpretación acrítica que sobreestima la capacidad de asimilación que poseen las culturas vernáculas con respecto

de la moderna cultura de consumo, la representa el concepto de *culturas híbridas*. Éste presenta el inconveniente de que tiende a soslayar la situación de desigualdad e incluso de dominación que conlleva el proceso de globalización capitalista.

La forma cultural del más reciente periodo

Se ha hecho énfasis en la transición que ha experimentado el Estado mexicano, ya bien entrada la segunda mitad del siglo XX. Hasta entonces el recurso fundamental de su hegemonía se había fundado en las políticas sociales y asistenciales, así como en la organización corporativa de la sociedad mediante una cerrada estructura de alianzas políticas institucionalizadas.

Todavía el Estado ha sido, en esas condiciones, el elemento central para definir y comprender la conformación y el papel de las clases sociales y sus formas de representación. Constituye una especie de mediador omnímodo e ineludible de toda posible codificación.

Sin embargo, no se han identificado con precisión los momentos del proceso de su desaparición y los factores causales que condujeron a la *desincorporación* de esta formación estatal, como tampoco la caracterización de la naturaleza y alcance de dicho fenómeno, ya que da cuenta de la transformación que sufre este tipo de Estado a nivel mundial sin que, empero, tuviese como resultado su desaparición.

Desde cierta perspectiva, este cambio hacia el más reciente periodo neoliberal podría caracterizarse como un tipo de *revolución pasiva* (en la terminología de A. Gramsci) puesto que supone cambios en el sentido de la acentuación de las funciones del estado, en función del mercado y su dependencia con respecto del capital como una fuerza global. Dicho periodo neoliberal experimenta cambios significativos que sin embargo no redundan

en la transformación del régimen capitalista. Incluso, y esto es lo mas notable, contribuye con ellos a su mayor afianzamiento. En cierta forma, sugiere un viraje civilizatorio que se antepone y sin que implique un cambio en el *modo de producción* capitalista.

En este contexto, la *hibridación cultural*, viene a ser el equivalente de lo que en el orden político conforma la llamada *revolución pasiva*. Incluso aquella ha sido vista como el significado de la propia globalización. Este fenómeno produce la impresión de que los elementos contrarios y antagónicos de la sociedad, se amalgaman indistintamente y parecen finalmente armonizar. Esta forma de conciliación en la que la contradicción es absorbida de manera conveniente para el sistema, se da ahora de manera privilegiada a partir de la *globalización cultural* como una nueva forma de hegemonía. Puede incluso constatarse una reviviscencia de la filosofía de Benedetto Croce en la celebración de las diversas *apropiaciones* que representa este abigarrado *collage* en el que se pretende consumar, como *solución de continuidad* la fusión de lo antinómico.

CONCLUSIONES

En México, casi durante todo el siglo XX prevaleció una formación estatal monolítica, fuertemente centralizada de la cultura, que hacía más difícil la posibilidad de transitar hacia un paradigma cultural más diversificado, considerando el carácter culturalmente heterogéneo del país. Sin embargo, al declinar el nacionalismo y precipitarse el estado corporativo ante la globalización creciente de las economías y el desmantelamiento del *estado social*, decayó a su vez la imagen nimbada y sin fisuras del propio patrimonio cultural.

Los cambios que ha sufrido el Estado especialmente en las últimas dos décadas, han sido registrados como si se tratara de

manifestaciones parciales o circunstanciales (de desregulación y de privatizaciones y de reformas constitucionales diversas) sin una conexión significativa de conjunto; en todo caso, como si fuesen rasgos peculiares de los respectivos periodos sexenales. Sin embargo, el proceso que se gesta en el fondo de las vicisitudes de cada periodo presidencial, se ha mantenido constante en los últimos veinte años y denota un propósito de mayor alcance. Pese a las numerosas críticas de que es objeto, no se visualizan sin embargo, todavía en el horizonte próximo, los límites del proyecto neoliberal.

Era lógico esperar que estos cambios se dejaran sentir en un momento determinado en el ámbito de la cultura. Muchas de sus repercusiones han sido atribuidas a la globalización, empero, se les ha asociado menos a la crisis de un tipo de Estado social que dio lugar a una forma de *hegemonía* a lo largo de más de sesenta años. Ambos procesos, aparecen como las caras "externa" e "interna" de un proceso que es al mismo tiempo mundial y nacional, sin fin de continuidad identificable, como una *cinta de Moebius*.

Estas transformaciones, sin embargo, no han dejado de presentar ciertas ventajas, ya que a partir de entonces se ha replanteado la jerarquía histórica, simbólica y política de los contenidos culturales. En efecto, se hicieron patentes expresiones de naturaleza pluricultural; multilateral y polisémica, inmersas en la vida cotidiana de las más distantes localidades. En esa medida adquirió importancia una modalidad de la cultura en sus manifestaciones vivas y el reclamo de los pueblos indígenas del país por el reconocimiento de sus derechos culturales, como una demanda que se orienta en el sentido de una democratización en este campo.

Se vislumbra la presencia creciente de una diversidad de actores, con intereses distintos y hasta divergentes, que pugnan por

tener una injerencia o ejercer formas de apropiación: simbólica o económica sobre los bienes culturales; incluso, como parte de la afirmación de identidades colectivas de diverso tipo. En este escenario, el Estado jugará sin duda todavía un papel importante en la regulación de las formas de participación y gestión de los bienes culturales que consideró durante un tiempo como una atribución exclusivamente suya, una prerrogativa natural. Ya no lo podrá hacer solo, por cuenta propia y a título individual, como un sujeto.

OBRAS CONSULTADAS

Appadurai, Arjun (1991). La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías. México, Grijalbo/CONACULTA.

Bauman, Zigmunt (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Bouwsma, J. William (2001). *El Otoño del Renacimiento (1550-1640).* Barcelona, Crítica.

Finkielkraut, Alain (1998). *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama.

Foucault, Michel (1970). *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona, Anagrama.

Goldman, Lucien (1975). *Marxismo y ciencias humanas*. Buenos Aires, Amorrortu.

Huyssen, Andreas (2002). *Después de la Gran División: Modernismo, Cultura de Masas, Postmodernismo*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

Jay, Martin (2003). *Campos de fuerza (entre la historia intelectual y la crítica cultural)*. Buenos Aires, Paidós.

Kopitoff, Igor (1991). "La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso". En: Appadurai, Arjun. *Op. cit*.

Lewkowicz, Ignacio (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires, Paidós.

Lipovetsky, Gilles (1993). *La era del vacío (ensayos sobre el individualismo contemporáneo)*. Barcelona, Anagrama.

Machuca, Jesús Antonio (1992). "Intelectualidad y Revolución en México: Los desencuentros de la hegemonía (1920-1940)". *Nueva Antropología*, vol. 12, núm. 41, marzo. pp. 123-142.

Throsby, David (2001). *Economía y cultura*. Madrid, Cambridge University Press.

Yúdice, George (2002). *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona, Gedisa.

La otra piel de la cultura:[1] comunicación e identidad en el nuevo milenio

*María de la Luz Casas Pérez**

Introducción

Este trabajo no pretende centrar la atención en el tema de la globalización; sin embargo, este es un elemento fundamental, desde el cual debemos partir para analizar el fenómeno de las identidades, y de la identidad nacional, desde el punto de vista de la comunicación; simplemente porque el fenómeno de la globalización impone los contextos de relación donde hoy se sitúan los sujetos en una nueva realidad que debemos reconocer y explorar.

Independientemente de algunos esfuerzos académicos por definir las características y la naturaleza de la globalización como fenómeno (Casas, 1998), voces en distintas partes del mundo reclaman los estragos causados por la globalización en ámbitos diversos.

En opinión de artistas e intelectuales por ejemplo, la globalización impone a las naciones modos de ver (García Bermejo,

[1] El título de este trabajo está inspirado en la obra del canadiense Derrick De Kerckhove (1999). *La piel de la cultura: investigando la nueva realidad electrónica.* Editorial Gedisa.

* La autora es profesora-investigadora del Tecnológico de Monterrey, Campus Cuernavaca. *marilu.casas@itesm.mx*

2000: 58). Esto, además de facultar la movilidad del capital y la privatización de los servicios, también ha acelerado el tránsito de los bienes culturales de las naciones. Situación que puede verse desde dos puntos de vista: el primero, como la oportunidad de enriquecer y nutrir las diferentes culturas que se encuentran; o bien, como un atentado a la propiedad de los bienes culturales autónomos de las naciones.

Ahora bien, más allá del fenómeno de la globalización, como una resultante de un largo proceso de internacionalización de los mercados y de la reconstrucción de las hegemonías, y después de la caída del mundo bipolar, la globalización supone un replanteamiento de las estructuras hegemónicas de representación del mundo. Estas representaciones se afirman a partir de su difusión a través de circuitos culturales tecnológicos a escala planetaria.

Así, en un mundo que se conoce por poseer cada vez mejores medios de comunicación y avances tecnológicos, el sistema de relaciones económicas, políticas, culturales y de comunicación parece organizarse alrededor de conceptos espaciales urbanos (Borja y Castells, 1999: 11), en donde la tecnología nos vincula, nos ofrece nuevas categorías mentales y políticas de gestión que evidentemente tienen un impacto en nuestras formas de relación espacial y *societal*.

Hoy en día, la tecnología de información existente así como la globalización de la economía y de los contenidos de la comunicación, permiten hablar entonces de articulaciones entre tecnología, economía, sociedad y espacio nunca antes vistas en la historia de la evolución social. Como dicen Borja y Castells:

> ...la comunicación, en la base de las expresiones culturales de la sociedad y del imaginario de los individuos, está crecientemente globalizada. […] Las culturas de base territorial, aun no desapareciendo, tienen que buscar formas de relación generalmente

> subordinada, con unos potentes medios de comunicación globalizados que, aun sin determinar las conciencias, configuran en buena medida un hipertexto de la comunicación y la interacción simbólica (Borja y Castells, 1999: 12).

Los procesos de urbanización creciente a nivel mundial también indican una transformación profunda de los espacios de relación a nivel urbano, así como la destrucción de los ambientes rurales; esto habla de una modificación permanente de realidades sobre las cuales se habla, y con las cuales se interactúa para la construcción de identidades.

La globalización, la *informatización* y la difusión de imaginarios a través de redes de comunicación, son la constante. En este nuevo sistema generador de identidades, la articulación entre sociedad y economía, tecnología y cultura es fundamental para entender las dinámicas de lo local y de lo global y la sinergia de la cultura global.

En un mundo de globalización, la comunicación es esencial para el mantenimiento de las identidades culturales diferenciadas, lo cual permite estimular el sentido de pertenencia a una sociedad concreta (Borja y Castells, Opus cit: 15-16). Por otra parte, en una sociedad que tiende a la desintegración debido a factores de aglomeración urbana, diversidad de intereses y pluralidad, los Estados nacionales también requieren de la comunicación a fin de mantener la cohesión social.

Así, la comunicación, la tecnología de información y los nuevos medios están posibilitando las formas actuales de producir, informar, consumir, gestionar o pensar, y por tanto, se están convirtiendo en los nuevos dispositivos de la reconstrucción social. Por ello, este análisis se centra en la comunicación como proceso y en sus herramientas actuales, como punto de partida para el fenómeno de la construcción de identidades. Tomar a la

comunicación como eje, nos permitirá analizar algunos fenómenos que estimamos significativos en la generación de los procesos identitarios.

Ahora bien, es importante resaltar, que si bien entendemos que los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de información, desde luego, no son causales a la formación de identidades, su presencia bien podría constituirse como un elemento asociado digno de ser considerado.

Parte del problema fundamental al que nos enfrentamos en el análisis de los fenómenos de la identidad desde la comunicación, es la naturaleza dinámica y cambiante de las identidades así como al impulso innovador permanente de la tecnología de comunicación que los sujetos emplean para su definición identitaria. Este trabajo se aboca al análisis de un espacio de hibridización en el cual confluyen numerosas fuerzas y vertientes dentro de las cuales hemos elegido a la comunicación como eje.

Sabemos que la comunicación como campo de estudio no ha logrado el estatus de disciplina; sin embargo, para el análisis de las identidades y en particular de la identidad nacional, no podemos evitar abrazarla como fenómeno y como punto de partida, ya que como diría García Canclini, nos invita a recorrer alternadamente dos caminos igualmente valiosos: el primero, el que nos permite la confrontación de los objetos de estudio y acción de los campos; y el segundo, el de la interculturalidad, donde las fronteras no desaparecen, sino que se mueven (citado en: Reguillo, Rossana, 2000: 68-69).

Identidad y Cultura

Tradicionalmente la cultura ha sido el campo de estudio propio de la antropología; no obstante, desde el fenómeno mismo de la hibridización, hoy la cultura debe ser vista como ese espacio

multidimensional en el que el hombre se expresa, y por lo tanto, ha de ser abordado no sólo desde la antropología, sino desde disciplinas diversas. No obstante, hemos de reconocer que un sesgo académico disciplinar, de manera natural, revela aspectos diversos de la cultura que, con énfasis distintos, nos muestran partes consustanciales de la naturaleza humana. Como dice García Canclini: si bien los antropólogos suelen estudiar las diferencias y preocuparse por las tendencias homogeneizadoras de la cultura; a su vez los sociólogos acostumbran a detenerse para observar los movimientos que nos igualan y los que aumentan la disparidad; por su parte, los comunicólogos tienden a pensar las diferencias y las desigualdades en términos de inclusión y exclusión (García Cardini, 2004).

Éste último es precisamente nuestro caso. En este trabajo nosotros partimos de la premisa de que la comunicación y los recursos simbólicos son los elementos fundamentales de apropiación para la construcción de identidades individuales y colectivas. Por lo tanto la comunicación puede ser pensada en términos de acceso a las tecnologías y por ende, a la apropiación o exclusión de recursos simbólicos intercambiables. En cierto sentido, los estudios comunicacionales se apoyan en la apropiación desigual de dichos recursos, en la medida en que compartir ciertos repertorios depende de estar o no, de formar parte o no, de determinado circuito de comunicación.

Como bien afirma el propio García Canclini, hemos llegado a un punto de encuentro en donde no se trata de sustituir unos marcos teóricos por otros, sino de averiguar cómo coexisten, chocan o se ignoran la cultura comunitaria, la cultura como distinción o diferencia y la *cultura.com* (García Canclini, 2004: 13-14).

Así pues, a fin de relacionar el concepto de identidad con el de la cultura, partimos de la base de que la identidad es motor de

la cultura y que la identidad nacional es producto de las fuerzas que intervienen en la conformación de las identidades nacionales desde el punto de vista de lo social y de lo político. Ambas, tanto las identidades personales como nacionales, se encuentran sujetas a los grandes discursos sociales, entre los cuales se encuentran, discursos como la modernidad o la globalidad.

A fin de definir un parámetro básico de análisis para el fenómeno cultural, estamos entendiendo aquí a la cultura como el conjunto de procesos sociales de significación, o de un modo más complejo, como el conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social (García Canclini: 2004: 34). También la consideramos, en un sentido amplio, como aquello que funcionando como un signo en la realidad social, permite comprender al mundo y hablar de él, pero además, se convierte en un mecanismo que une al ser compartido con otros (Wolton, 2004: 47). Asimismo, reconocemos la capacidad inherente en todo sujeto a la producción de su cultura, sin embargo, como hemos dicho previamente, debemos reconocer también la presión inevitable de la modernidad en la generación de nuevos repertorios simbólicos.

Los sistemas simbólicos tienden a presentarse como constructos cada vez más complejos en la medida en que los sujetos incorporan identidades múltiples a las cuales solamente se puede acceder por la vía de la tecnología. Se es, en la medida en que se participa o se está conectado. La inclusión al grupo o la exclusión de ése grupo, o la pertenencia a otro, se determinan en buena medida por lo que el imaginario social propone como deseable para una determinada sociedad.

De manera particularmente interesante en todo este proceso, encontramos que las condiciones de producción, circulación y consumo de productos simbólicos y culturales ya no se generan en una sola sociedad o en un solo grupo; sino que se reelaboran

interculturalmente, no sólo dentro de una sola etnia, ni siquiera dentro de una nación, sino en circuitos globales, traspasando fronteras, volviendo porosos los tabiques nacionales o étnicos y haciendo que cada grupo pueda abastecerse de repertorios culturales diferentes. Esta configuración transversal del sentido complejiza cada sistema simbólico (García Canclini, *op. cit.*: 35).

El sujeto global se encuentra enfrentado a una cierta noción de modernidad que lo lanza necesariamente hacia una realidad compleja que es necesario escrutar. Hacia una realidad que debe, de alguna manera, *cobrar sentido* a fin de alcanzar relevancia y asegurarnos la presencia de ciertas regularidades en el devenir social. Así, sin una posibilidad de construir sentido frente a sí, y frente a su realidad, el individuo se encontraría totalmente privado de identidad; por tanto, la gestión de identidades tanto a nivel personal como social, tiene su correlato en la justificación de un determinado imaginario social.

De cierta manera, todos los hombres y mujeres del mundo comparten hoy una forma de experiencia vital, experiencia del espacio y el tiempo del ser y de los otros, de las posibilidades y los peligros de la vida, a la que llamaré modernidad. Ser modernos es encontrarnos en un medio ambiente que nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo, y que al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, lo que somos. Los ambientes y las experiencias modernas cruzan todas las fronteras de la geografía y la etnicidad, de las clases y la nacionalidad, de la religión y la ideología: en este sentido, puede decirse que la modernidad une a toda la humanidad. No obstante esta unión es paradójica, es una unión de la desunión: nos arroja a un remolino de desintegración y renovación perpetuas, de conflicto y de contradicción, de ambigüedad y angustia.

La nueva realidad global promete cambio, y ese es un factor que incide directamente en las fuerzas que moldean las identidades. La tecnología de la comunicación, promete hoy lanzarnos hasta los confines de nuestras limitantes físicas; por tanto, desde un punto de vista eminentemente tecnológico imprime en las identidades una exigencia de transformación constante.

Así pues, como veremos más adelante, la tecnología y los medios de comunicación se han convertido, en muchos sentidos, en reductos modeladores de la identidad. Su función, iniciada a partir de la modernidad y de los grandes cambios de la globalidad, se inserta primero en el renglón de la articulación de las identidades individuales, para a partir de ahí ir conformando lo cultural y lo nacional.

El individuo que, en su devenir cotidiano se inserta en la tecnología, comparte a la vez que contribuye con esta actividad al común denominador de la cultura. El problema es que dicha conformación cultural a nivel de los imaginarios nacionales, se disloca, ya que como dice Brunner, no existe modernidad allá donde los consumidores [de los productos culturales] no alcanzan un cierto grado de autonomía local, y cuando no existe una cultura nacional capaz de expresar la modernidad (Brunner, 1990: 23).

Lo nacional se convierte, en este sentido, en el ancla fundamental del sujeto para la conformación de comunidades básicas de relación,[2] siendo las identidades de grupo, a las que los sujetos se acomodan en función de los estratos a los que pertenecen, fundamentales en la conformación de identidades más amplias.

Muchas veces los elementos de defensa de las identidades, se presentan precisamente a partir de la diferenciación de los grupos con respecto de otras identidades o grupos dominantes.

[2] En este sentido, por ejemplo, vale la pena recordar el concepto esencial de Benedict Anderson en términos de la nación como una comunidad imaginada (Anderson, 1991).

Como dice Valenzuela: las representaciones dominantes no se construyen en el vacío sino en un marco amplio de interacciones sociales, por lo cual su prevalencia se inscribe en un marco de disputa. [...] Los sectores y grupos subalternos construyen sus autopercepciones y representaciones, conformando campos más o menos ríspidos de disputa con las definiciones de sentido de los sectores dominantes (Valenzuela, 1997 y 2004: 134).

Para resolver los espacios de la propia identidad generada, como expresión individual y de grupo, los sujetos normalmente se apropian de los recursos simbólicos y de comunicación que aparecen a su alrededor, así como de los mecanismos y canales tecnológicos para su expresión en el mundo.

El sujeto define su identidad y la expresa entonces a partir de su posibilidad de reflexión, de la expresión libre; a partir de los discursos que conoce, y de la acción y defensa de un repertorio original de contenidos simbólicos creados de manera totalmente autónoma. No obstante, el problema es la articulación permanente de las identidades en pugna. La defensa de la identidad se convierte en el principal dilema de las sociedades contemporáneas debido a la influencia de los medios de comunicación a nivel planetario.

Ahora bien, simultáneamente a los fenómenos de discusión, análisis y recrudecimiento del debate sobre las identidades nacionales y culturales, y junto con los procesos de resistencia cultural, se están dando otros en los cuales las expresiones culturales propias de los pueblos parecen diluirse en la promesa del acceso inmediato a otras realidades. Así, a pesar de las resistencias culturales a la globalidad, los sujetos se acogen voluntariamente a la tecnología para ponerse en contacto con la información del momento, para entrar en relación con otros sujetos a miles de kilómetros de distancia, todos alejados de una idea única de nación o de cultura, y en donde las distintas manifestaciones y perfiles

de la cultura se encuentran en una sola expresión tecnológica universal: la de la interconexión, la ubicuidad y la instantaneidad de la comunicación.

Las nuevas tecnologías: la otra piel de la cultura[3]

Como bien dicen Borja y Castells: las grandes transformaciones históricas de la era contemporánea no se limitan a los ámbitos tecnológico y económico: afectan también a la cultura, a la comunicación y a las instituciones políticas, en un sistema interdependiente de relaciones sociales (Borja y Castells, 1997: 28). La creación y desarrollo en nuestras sociedades de sistemas de significación, se da cada vez más en torno a identidades expresadas en términos fundamentales. Identidades nacionales, territoriales, regionales, étnicas, religiosas, de género, y, en último término, identidades personales: el yo como identidad irreductible (Borja y Castells, *op. cit.*: 30).

Vivimos en una época en que la contradicción entre la diferencia y la articulación con la estandarización de la globalidad, se funden, y en donde, de una manera esquizofrénica, los diversos circuitos de comunicación parecen llevar toda suerte de mensajes, toda suerte de flujos de información, unos para reafirmar la diferencia, otros para apuntalar a la globalidad.

¿Es ésta acaso una reacción natural, producto de la dialéctica, la que nos lanza la modernidad, cuando simultáneamente al desear obtener las maravillas que nos promete la tecnología, nos encarnamos en la identidad otra, en la extraña, en la postnacional, para sentirnos ubicuos, integrados a la información planeta-

[3] La piel de la cultura está tomada en este apartado, precisamente de la noción de tecnología extendida que aportan De Kerckhove y Dewdney, al considerar a las redes de comunicación y a las nuevas tecnologías como la gran piel que envuelve a nuestro mundo.

ria; mientras que, paralelamente defendemos con uñas y dientes los últimos resquicios de nuestra identidad?

A nivel de lo individual, los sujetos recurren a la tecnología para situarse en el mundo, para obtener un espacio desde el cual poder interactuar. Desde la telefonía celular, pasando por la televisión de escala global, hasta el internet, en el circuito de la globalidad, los discursos se funden con las diversas propuestas que lanza la moda, las experiencias de grupo o de conjunto y los valores promovidos por las grandes corporaciones.

Paradójicamente, en la era de las nuevas tecnologías de información y de los nuevos medios, asistimos al fin de la privacidad: los medios electrónicos han fundido la división entre lo público y lo privado. Lo que circula a través de los grandes circuitos de comunicación ya no es de quien lo produce, sino que es de todos. La vida privada de una personalidad de pronto es patrimonio cultural de la humanidad.

Las identidades privadas, o de grupo, se convierten en reductos que debemos proteger, defender y difundir, porque en la medida que invadan los circuitos de comunicación serán menos vulnerables de ser eclipsadas por la presencia de identidades más poderosas.

En los nuevos circuitos de comunicación, la información contenida en bases de datos acerca de quiénes somos, qué hacemos, en dónde vivimos o qué es lo que consumimos, se está convirtiendo en un activo para la acción social y para la dominación política.

La antigua noción de lo privado, basada en la moralidad y en la territorialidad, lo que es de uno y no de todos, lo que me corresponde a mí, lo que es parte de mi identidad, está llegando a su fin.[4] Otras redes, soportadas primordialmente por la tecno-

[4] En este punto, no hay que olvidar, por ejemplo, la noción liberal de Estado emergiendo justamente en función de lo que es privado por contraposición

logía, se encuentran fluyendo en dirección opuesta a la construcción de la privacidad de los sujetos.

A nivel mundial más y más personas se encuentran interconectando sus identidades en redes e interactuando entre sí.[5] Las estructuras ancestrales de articulación de identidades colectivas no encuentran ya sus formas de difusión solamente en las condiciones de articulación de la cultura, sino también en el registro y en la difusión simbólica de lo que se hace y lo que se promueve como esencia identitaria.

En opinión de algunos autores, esta transformación de las bases identitarias de los sujetos a nivel privado, eventualmente conducirá a la gestión de una experiencia de conciencia colectiva que transformará no sólo las estructuras sociales, sino también las estructuras políticas y culturales del mundo, tal y como las conocemos actualmente (Dewdney, 1998; De Kerckhove, 1999).

Hoy la tecnología de comunicación es vista como *la nueva piel de la cultura*. Los sujetos podemos acceder alternadamente a tecnologías diversas según nuestras necesidades, cambiando con ello los repertorios simbólicos que intercambiamos, y los sujetos con quienes nos relacionamos, junto con nuestros patrones de interacción. La nueva piel tecnológica de la cultura incluye desde las transformaciones identitarias actuales, que implican la capacidad para alterar nuestra apariencia física, a través de la biotec-

---

a lo que es público, como tampoco debemos olvidar la noción de territorio, establecida tradicionalmente como parte de la definición del ámbito colectivo de la nación. La incidencia de las transformaciones actuales de estos conceptos en la conformación de las identidades, a partir de la pérdida de los ámbitos de lo público y lo privado en territorios efímeros, resulta evidente.

[5] No es ésta, por supuesto, una situación en la que se encuentren en estos momentos la mayoría de los mexicanos; sin embargo, en la medida en que más y más sujetos se conecten, el poder de los colectivos electrónicos terminará por redefinir la noción de las identidades individuales y de lo que constituye el ámbito de la vida privada.

nología, hasta la capacidad de estar presentes a distancia a través de las nuevas tecnologías de información. Por tanto, nos encontramos en la transición de una era humana a una post-humana,[6] en la cual la tecnología y la cultura se convertirán en nuestra piel. El énfasis de esta perspectiva, radica en el viejo aforismo *McLuhiano* que dice que el medio es el mensaje,[7] en otras palabras, que la tecnología de comunicación de la que se dispone en una determinada sociedad, en un determinado momento de la vida social, condiciona no solo la perspectiva que el sujeto obtenga de la realidad, sino también el tipo y calidad de las interacciones que es capaz de tener.

Por primera vez en la historia de la humanidad, la tecnología está posibilitándonos a superar nuestras limitaciones físicas y a expandir nuestras capacidades. Podemos decir en este sentido, que la ingeniería genética, la inteligencia artificial, la neurociencia, los sistemas de reconocimiento de voz, la realidad virtual y otras herramientas científicas y tecnológicas se encuentran ampliando cada vez más nuestra capacidad de expresión cultural.

En este sentido, las nuevas tecnologías de información y de comunicación, pero sobre todo la era digital que ha traído consigo la sociedad de la información, son en buena medida responsables de la manera como percibimos el mundo, de la forma como nos interconectamos con otros y de la capacidad que tenemos de expresarnos en él.[8]

[6] En lo personal no me agrada el término, sin embargo no encuentro otra forma de traducir al español lo que los autores denominan *post-human era.*

[7] "The Medium is the Message", frase acuñada por el pensador canadiense Marshall McLuhan. Ver por ejemplo su obra: McLuhan, Marshall (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*, New American Library. Aquí el autor hace por vez primera la referencia a la forma como los seres humanos nos vinculamos con el mundo, así como al final de la era de la imprenta con la llegada de la era de la comunicación electrónica.

[8] Háganse pues las inferencias necesarias hacia las construcciones identitarias

Gracias a las nuevas tecnologías de información, el mundo físico puede, por primera vez ser transformado en contenido y puesto a disposición de los circuitos culturales.[9] Por tanto, ante la imposibilidad de percibir de manera directa la realidad compleja, nuestra experiencia de lo que es el mundo físico se encuentra dependiente enteramente de lo que nos proporcionan los medios de comunicación. Los medios han eclipsado nuestra capacidad de percibir la realidad sobre la base de ejes espacio-temporales, lo cual eventualmente conduce a un estado de dislocación.[10]

Pasamos demasiado tiempo consumiendo contenido simbólico presentado por los medios, del cual no sabemos absolutamente nada. Los medios, por su parte, se regodean en el uso de la tecnología digital para transformar artificialmente la realidad haciéndola cada vez más atractiva o impactante, pero desligándola totalmente de la experiencia real. Estamos tan familiarizados con los contenidos mediáticos que ya no cuestionamos sus criterios de validez.

Admiramos la posibilidad de ser subyugados por un buen efecto visual o auditivo, y por la capacidad de estar conectados con otros a través del teléfono o la computadora. Hemos aprendido a identificarnos con seres incorpóreos, y a convertirnos nosotros mismos en uno de ellos. A través de extender nuestros

---

de los sujetos a nivel personal y colectivo, con su consiguiente referente a las consignas relativas a la necesidad o no de una identidad nacional.

[9] De hecho, la frase que Christopher Dewdney utiliza es "downloaded into content", la cual es todavía más contundente al implicar que el mundo físico como tal puede ser capturado, contenido, transportado y alterado gracias a la tecnología digital. Christopher Dewdney (1998). *Last Flesh. Life in the Transhuman Era.* HarperCollins Publishers., p. 129.

[10] Dewdney consigna, que los nuevos medios de comunicación nos desorientan, nos presentan realidades alteradas espacio-temporalmente, nos lanzan a los circuitos de comunicación permitiéndonos, por ejemplo, estar en dos lugares a la vez.

sentidos por sobre las dimensiones naturales del tiempo y el espacio, hemos iniciado la transformación de nuestras identidades y la migración de la conciencia fuera de nuestros cuerpos físicos.

La analogía permanente de la innovación tecnológica nos recuerda nuestro propio sentido de evolución y cambio; en ese sentido, la tecnología enmarca muy bien con la idea de la modernidad y nuestra inserción hacia el circuito de medios se sostiene nuevamente con el concepto necesario del progreso.

Se nos olvida que hasta este momento en la historia de la evolución humana, la conciencia había estado sustentada sobre la base de un mundo en dos dimensiones: tiempo y espacio. El fenómeno de agregación de tecnologías multimediáticas se encuentra alterando esta dimensionalidad. Las confrontaciones que este fenómeno produzca quizás podrán llegar a visualizarse solamente a futuro. Los psicólogos de la cognición por ejemplo, se preguntan actualmente si las nuevas tecnologías de información, particularmente la computadora y los video-juegos, afectarán la manera en que concebimos nuestra identidad.[11]

Así pues, la globalidad y el cosmopolitismo son dos tendencias contemporáneas a través de las cuales los sujetos ampliamos

[11] Marvin Minsky, un científico del Massachussets Institute of Technology (MIT), en su libro *The Society of Mind*, se ha propuesto, por ejemplo, establecer la manera en la que nuestra conciencia a nivel de la identidad personal está constituida por un conjunto de sub-rutinas de información que van articulando lo que conocemos a nivel inconsciente, y cómo toda esta información eventualmente se recompone al nivel de la conciencia para proporcionarnos un sentido de identidad. En este sentido, la computadora hoy en día se ha convertido en el equivalente de lo que fue el libro con la invención de la imprenta, o la máquina en la época de la revolución industrial, a fin de proporcionarnos un sentido de uno mismo como insertado en un todo social. De manera equivalente, es imposible no pensar en que el mundo moderno ha sido transformado por las computadoras (citado por Christopher Dewdney, *Op. cit.*: 157 y 158).

el repertorio de nuestra cultura y extendemos nuestro sentido de identidad. El cine, la televisión, internet y otros recursos contemporáneos de información sirven como los menús que seleccionamos para adquirir nuevos componentes para la conformación de las identidades personales, regionales, de género, locales, nacionales, etc. El mundo global nos proporciona una plétora de modelos culturales que podemos asimilar a través de los nuevos medios. Y es que la era digital todo lo permite y todo lo articula. Así pues, pese a la contradicción inherente entre las nociones de individualidad y colectividad, los medios de comunicación son capaces de emular la universalidad y ensalzar la diferencia y nosotros no encontramos la contradicción en ello. Aparentemente no hay ninguna diferencia entre el original y la copia; en la era digital ya no se sabe cuál es cual. Por tanto, es naturalmente factible que las identidades permanezcan y salgan de las redes, se funden en comunidades temporales, y desaparezcan para re-articularse de nuevo. Los sujetos han comenzado a desarrollar la habilidad para obtener y producir información que les permite reconstruirse según sus necesidades. Las identidades también son temporales o permanentes, según sea el caso, como lo señaló en su momento Howard Rheingold al referirse a las comunidades virtuales presentes en la red (Rheingold, 1993).

La cultura en la era digital reviste características especiales que permiten su transformación continua. Los sujetos pueden alterar permanentemente las condiciones de los mensajes que circulan en las redes de comunicación sirviéndose de ellos y transformándolos a la vez. En la era tecnológica de la globalidad las identidades entonces se consideran aquellos atributos culturales, o conjunto relacionado de atributos culturales, que se construyen a través de un proceso de individualización al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido (Castells, 1999: 28-29). Las nuevas comunidades ya no son físicas o terri-

toriales, sino que se construyen a partir de la creación de nuevos soportes tecnológicos para la sociabilidad (Castells, 2001: 146).

Queda la pregunta, sin embargo, acerca de si las identidades son construidas por la red, o si el desarrollo de Internet simplemente está proporcionando un apoyo electrónico al tipo de relaciones que se desarrollarían de igual manera en otros contextos. Lo cierto es que, ante la posibilidad de acceder a la tecnología, los sujetos parecen elegir el recurso para el establecimiento de relaciones sociales, y por lo tanto para el afianzamiento de redes identitarias.

Los individuos que vivimos en comunidad, entramos y salimos alternadamente de espacios que nos ofrecen los medios para la información, decodificación e interpretación de significados que eventualmente se volverán parte de los lenguajes de interacción que facilitarán la comunicación de comunidades reales y virtuales.

La nueva piel de la cultura, es construida entonces por los individuos aisladamente, y por la comunidad en su conjunto, a través de la superposición de símbolos, signos, códigos e interpretaciones que le son comunes y que se van acumulando como parte del bagaje cultural, que se crea y recrea usando a los medios de comunicación y a las nuevas tecnologías como vehículos no sólo de difusión, sino también de agregación y superposición de niveles de interpretación cultural.

Nuevos "supertextos" se constituyen como híbridos a través de la superposición reflexiva de varias realidades dentro de un mismo discurso mediático (Castells, 1997). En otras palabras, las nuevas comunidades culturales, en la era electrónica, no solamente producen y crean códigos de interrelación y comunicación propios sino que también se alimentan de un repertorio de comunicación global que trasciende las fronteras y que circula

por circuitos varios de comunicación a distintos niveles y a través de distintos medios.

La tecnología de información y de comunicación parece haberse convertido entonces en la nueva piel de nuestra cultura; en un vehículo para la migración de las identidades personales hacia las identidades colectivas, pero también en un recurso para el afianzamiento de la diversidad y de la diferencia.

Los sujetos entran a las redes a conocer el repertorio simbólico global que se encuentra a disposición, se apropian de él y lo rearticulan a fin de convertirlo en un recurso identitario más y de expresión de su cultura. Así, no obstante la aparente estandarización de los contenidos mediáticos, las tecnologías también operan como contrapeso a las corrientes uniformizadoras de la cultura, respondiendo de manera análoga a las formas tradicionales de expresión y de articulación de las vivencias y de las identidades.

Comunicación, cultura y nuevas experiencias de la globalidad

Nos encontramos rodeados por mensajes cada vez más numerosos que circulan con creciente rapidez, amplían nuestra visión del mundo y obligan a los individuos a aumentar sus conocimientos y a modificar sus sistemas de interpretación. No solamente los medios de comunicación se empeñan en transformar la realidad para presentarnos un mundo caótico envuelto en la fantasía, sino que también los sujetos inmersos en los circuitos de comunicación hemos aprendido a insertar nuestras propias visiones de realidad, individuales y de conjunto. El mundo, por tanto, se ha convertido en un lugar cada vez más inestable.

La identidad y la movilidad, según Wolton, son la otra cara de la globalidad; y es que en la actualidad buscamos tanto afir-

mar nuestra identidad, como conducir nuestra movilidad (Wolton, 2004: 26). En ese sentido, se trata del mismo fenómeno de la comunicación, ya que a mayor movilidad, mayor interacción, y por tanto mayor necesidad de afirmar la identidad.

La movilidad por ende, trae como consecuencia la adquisición de nuevos repertorios simbólicos y la rearticulación de mundos de significado.

Dice Wolton:

> Cuanto más circulan los individuos, más se abren al mundo, cuanto más se abren al mundo participando en la modernidad y en una suerte de "cultura mundial", más necesidad experimentan de defender su identidad, cultural, lingüística, regional (Wolton, 2004: 26-27).

Y no es que ambas cuestiones sean necesarias o inevitables. Los individuos requerimos del intercambio comunicativo y a la vez deseamos conservar nuestra cultura. Ése es precisamente uno de los contrasentidos de la globalidad: confundir la necesidad de movilidad, de intercambios, de libertades, de interacciones, con la necesidad de identidad y cultura. En opinión de este autor, la relación es precisamente la inversa, es decir, no hay que optar sino buscar ambas posibilidades del sujeto. Por tanto, es imprescindible que el individuo busque mecanismos de enlace que le permitan vincularse a aquellos con quienes convive.

Ahora bien, hoy en día la convivencia se extiende más allá de los límites del Estado-nación y más allá de los miembros de la comunidad inmediata. Esta es, de hecho, una de las consecuencias de la globalización, o como ha dicho Armand Mattelart, de la mundialización; la otra es el surgimiento de una nueva problemática de identidad cultural colectiva.

> Hay pues una sorprendente contradicción entre, por un lado, *una realidad mundial que se fragmenta en el plano cultural y social* y, por el otro, *la persistencia de un discurso que se muestra receloso respecto de cualquier problemática cultural colectiva y sólo se interesa por los individuos*. En esto consiste el cambio de estatuto de la identidad cultural. Junto a las identidades culturales individuales, vemos resurgir una reivindicación cultural colectiva referida a las lenguas, la historia, las tradiciones. [...] El discurso oficial sigue siendo el del individualismo, mientras que el fin de las grandes referencias sociales e ideológicas, sumado a los desórdenes causados por la mundialización, impone reanudar lazos con las identidades culturales colectivas (Wolton, 2004: 58).

La problemática de la apropiación intercultural en nuestro tiempo, radica entonces en la aceleración de los procesos, producto de la nueva tecnología de información, y particularmente en un momento como el actual en que las identidades son políglotas, multiétnicas, migrantes y hechas con elementos de varias culturas, cuando por primera vez [en este nuevo siglo], la mayor parte de los bienes y mensajes que recibimos no son producidos en el propio territorio, ni llevan vínculos que los liguen a la comunidad nacional, sino que más bien pertenecen a un sistema desterritorializado (García Canclini, 1992: 32-33).

Por otra parte, la economía global y la sociedad de flujos ha propiciado una situación difícil: el reto de los Estados nacionales es precisamente resultante de la tensión permanente entre los flujos irrestrictos de información y la exclusión de lo incluyente, es decir, el fundamentalismo concreto de las identidades nacionales frente a la globalización abstracta. Y es que, como dicen Borja y Castells:

> [en] una sociedad en la que el poder y la función se organizan en flujos, el significado de la experiencia se organiza en torno a identidades potencialmente irreductibles. La emergencia de fundamentalismos de todo tipo en nuestra sociedad no es sino el espejo simétrico del vaciamiento progresivo de contenido, de experiencia, de control social, en el espacio de los flujos en los que se expresan las redes de poder global (Borja y Castells, 1997:30).

Como ha dicho también nuestra colega Lourdes Arizpe, los nacionalismos están resurgiendo (Arizpe, 2005).

Ahora bien, en una situación de interculturalidad como ésta, las culturas se configuran no sólo por las diferencias entre culturas desarrolladas de manera desigual, sino por las maneras desiguales en que los grupos se apropian de elementos de varias sociedades, los combinan y los transforman. El objeto de estudio de una situación tan particular como la que ahora se nos presenta, dice García Canclini, ahora debe ser no sólo la diferencia, sino también la hibridación (García Canclini, 1992: 34).

Hoy las sociedades modernas son "policulturales" en el sentido de que agrupan en su seno tanto los fenómenos culturales del consumo masivo, como a elementos de la cultura nacional, de tal manera que la resultante acaba siendo una cultura "cosmopolita por vocación y planetaria por extensión"; o dicho de otra manera, una cultura producto de una dialéctica producción-consumo en el seno de una dialéctica global de industrialización planetaria (Morin, 1962).

Los medios de comunicación juegan un importante papel en este proceso, ya que entre otras cosas, la redistribución masiva de los bienes simbólicos tradicionales por los canales electrónicos de comunicación, genera interacciones más fluidas entre lo culto y lo popular, lo tradicional y lo moderno (García Canclini, 1990: 183).

Cultura e identidad nacional: el papel del Estado

> En la frenética variedad del mundo moderno aparece de pronto, con rara insistencia, el tema de la identidad. Como si el desacostumbrado número de las opciones que se nos ofrece recordara a nuestra alma que, en ocasiones, la abundancia va de la mano de la desintegración, y requiriéramos entonces un escudo que preservara nuestra memoria, las hazañas realizadas por nuestros ancestros, evitando el olvido de las obras del ingenio humano que confieren el sentido de pertenencia y nos llevan a admirar la región o nación de nuestro destino (Flores Olea, 1993).

Uno de los elementos que hemos introducido aquí como correlato de la globalidad, es la identidad nacional. Es la identidad, primero cultural y luego nacional, la que nos define como sustancialmente diferentes dentro del torrente globalizador. Son constantes, por tanto, las referencias hacia el tema de la identidad, entendida como la necesidad social de no diluirse en el proceso, y la conveniencia política de identificar a la nación con el proyecto modernizador.

A lo largo de nuestra historia, en México ha habido numerosas discusiones en torno al tema de la identidad nacional, particularmente en períodos en que políticamente el proyecto de nación, se definiría esencialmente como un proyecto modernizador.

Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Antonio Caso, José Vasconcelos, Octavio Paz, Carlos Fuentes y Carlos Monsiváis, son algunos de los pensadores que desde distintos ámbitos, particularmente el de la filosofía, han debatido el tema de la identidad nacional. Sin embargo, quizás sea Roger Bartra quien mejor nos sirva al propósito de indicar que el debate sobre la identidad na-

cional y la creación de los mitos nacionales, no hace sino reflejar ese reacomodo social que se da en presencia de la modernidad, cuando adaptando las ideas de Clausewitz, el gran táctico militar del siglo XIX, dice:

> Los mitos nacionales no son un reflejo de las condiciones en que vive la masa del pueblo ni una diversión falsa (ideológica) de la conciencia. Más bien, "como parte de la cultura son, digamos, la prolongación de los conflictos sociales por otros medios (Bartra, 1987: 238).

Existe por un lado, ese proceso continuo que significa día con día "hacer la mexicanidad"; pero de la misma manera existe la necesidad de la formación del mito de la mexicanidad, como correlato político de una idea de nación, creada para satisfacer el discurso de la unicidad social necesario en todo proceso de modernización social.

Es evidente también que existen muchos Méxicos, y que somos un país plural en donde cohabitan modos de cultura distintos. No obstante, hay una pugna por definir y proteger nuestra identidad cultural en presencia de la redefinición de nuevos proyectos de nación, o de la formación de una nueva identidad nacional.

Volteemos la mirada ahora a los proyectos de nación que nuestro país ha instrumentado a lo largo de las diferentes vidas de su sistema político, parte como elemento unificador de los discursos, y parte como elemento constructor de un imaginario social de progreso y modernización, y estaremos en presencia de nuestra identidad nacional. Descubramos ahora los nexos que vinculan una y otra concepción, fundiéndolas a veces en una sola, y apuntaremos a destacar uno de los mecanismos modernizadores más importantes en operación: el de la construcción de

los discursos de la modernidad a través de los medios de comunicación colectiva.

Quienes todavía sostienen que el problema de la identidad, en cualquiera de sus dos acepciones, es cultural o nacional, quizás se queden cortos al señalar sólo una parte del problema. El análisis debiera centrarse en las formas en las que estructuralmente se están entrelazando los mecanismos culturales con los mecanismos de cooptación política y económica. No hay que olvidar que, a últimas fechas, el espacio de los medios ha capturado también al espacio político. Por ello no es que la política sólo opere en los medios de comunicación, pero sí que el nivel simbólico de la política es en cierta medida responsable del imaginario que circula a través de los circuitos culturales que inciden en la identidad. Esto es lo que Borja y Castells, han dado en llamar *la sociedad de flujos* (Borja y Castells, 1997: 29-30), es decir una sociedad en que la base material de todos los procesos están organizados en redes de información. La lógica de la sociedad de los flujos escapa frecuentemente a sus controladores, como saben los gobiernos que luchan por regular los mercados financieros, o los dirigentes políticos o económicos, llevados y traídos por las campañas y las conspiraciones cruzadas y contradictorias en los medios de comunicación.

En todo caso, quizás la discusión debiera centrarse más en torno de un proyecto nacional, que aglutine en sus propuestas la premisa inherente de una fusión cultural, característica de una modernización esencialmente económica. Esto frente a las protestas de algunos sectores intelectuales, quienes reaccionan a las propuestas de ese proyecto modernizador; en la manifestación clara, una vez más, de una preocupación no tanto cultural sino política, relativa a la ausencia de participación social en la definición de un proyecto modernizador nacional que haga frente a los embates inevitables de la globalización tecnológica.

En muchos sentidos creemos que el nacionalismo mexicano se ha eclipsado en aras de una identidad postnacional global que no reconoce fronteras culturales, sino que se funde con las otras identidades: las del consumo, las de la tecnología, las de la globalización.

Y es que para países como el nuestro, la problemática consiste en la superación democrática del autoritarismo aunado al atraso económico, lo cual implica el problema de superar el orgullo nacionalista para construir una nueva identidad basada en las formas pluriculturales y democráticas de una vida cívica que forme parte del mundo occidental. Como dice Roger Bartra, no tenemos más remedio que enfrentar al fragmentado mundo occidental del que formamos parte (Bartra, 1991: 17-19).

El avance de las identidades culturales cambiantes marcha inexorablemente, pero no sabemos si a la par de nuestra identidad nacional. Y es que, mientras la sociedad mexicana parece estar desarrollando paulatinamente sofisticados procesos culturales de adopción, asimilación e hibridización de las culturas; en el aspecto político, la transición hacia una cultura cívica universal, que dé paso a una rica y democrática multiplicidad, se enfrenta todavía a crisis de gobernabilidad y legitimación del sistema. Sobre esto último, recordemos además, las palabras de Carlos Fuentes al decir que la cultura actúa como elemento de adhesión e identificación de la identidad, pero sólo en la medida en que su variedad sea respetada y pueda manifestarse libremente (Fuentes, 1991: 15); y por otro lado afirma que en su desarrollo económico, nuestro país ya no puede privarse de su escudo político que es la democracia; ni de su escudo social que es la justicia; ni de su escudo mental que es la cultura.

Fuentes apunta que la modernidad ha sido nuestro fantasma constante, nos ha acompañado a lo largo de toda nuestra historia (Fuentes 1992, 29). La realidad, dice el autor, es que debemos

hacer cuentas con nuestro pasado para enfrentarnos a esa historia y asumir lo que somos. Mientras no asumamos lo que somos no podremos seguir adelante. Ahora bien, parte del reconocimiento de la propia identidad estriba en el reconocimiento del otro, en la conciencia de lo extraño, que acaba por enriquecernos.

En otras palabras, la necesidad de una identidad cultural colectiva resurge en la medida en que el énfasis en la individualización de los sujetos, pone en peligro la subsistencia de los Estados nacionales. La vinculación de los sujetos a colectividades aisladas, ajenas a las características unificadoras del Estado-nacional resulta amenazante para la institucionalidad social en la medida que hace referencia a una problemática política.

En síntesis, la identidad cultural individual es un hecho social que no se puede sustraer a la velocidad de los intercambios y la novedad en las interacciones. En cambio, la identidad cultural colectiva o nacional se convierte irremediablemente en un hecho político, y por lo tanto, se torna prerrogativa del Estado.

Hasta donde podemos ver, el Estado mexicano no ha asumido una posición definida frente a los cambios que han traído consigo los actuales medios ni las nuevas tecnologías de comunicación. Ni una posición de reflexión, ni de crítica, ni de propuesta. Como si los cambios a nuestro alrededor no se dieran en el mundo, y como si la sociedad mexicana no se encontrara cambiando a pasos acelerados.

A diferencia de otras naciones, nuestro país no ha tomado *el toro por los cuernos* respecto a la definición de una política cultural autónoma y de una defensa de identidad nacional; como tampoco ha asumido una posición definida en las grandes discusiones internacionales con referencia a la proliferación de nuevas tecnologías en el marco de la sociedad de la información. Resulta increíble pensar que, frente a la mundialización y a los

nuevos desarrollos en materia de comunicación, el Estado haya dejado de lado la esfera cultural, cuando que:

> […] los proyectos de desarrollo nacional sólo tienen sentido, o no lo tienen, si son expresiones de un proyecto cultural. Hay que considerar que no hay desarrollo en abstracto. El crecimiento y la transformación de los grupos humanos concretos siempre se dan en función de una historia, un presente y un futuro deseable, a partir de su propia peculiar visión del mundo, de su sistema de valores, de sus conocimientos y formas de organización, de sus deseos y esperanzas; en fin, de su cultura. Por ello, "la cultura no es una dimensión o un elemento más del desarrollo, sino el marco general en el que éste se ejecuta, y por el cual, se realiza. En síntesis, la "cultura" le da al proyecto nacional su razón de ser (Haza Remus, 1988: 12).

La problemática fundamental, radica entonces en que frente a la emergencia abrupta de identidades híbridas como resultado de las presiones globalizadoras de la tecnología, y ante la presión de las identidades personales que claman por la diferencia, los Estados nacionales se ven en la incapacidad de articular identidades nacionales vivas y cambiantes.

El resultado de estos procesos contradictorios entre la globalización tecno-económica y la especialidad creciente de las identidades es la crisis sistémica de los estados nacionales. Por un lado, no son suficientes para controlar los flujos globales y su organización puede ser demasiado rígida para adaptarse a los cambios del sistema mundial. Por otro lado, la pluralidad de identidades territoriales y culturales que aspiran a ser representadas por los estados nacionales generan procesos crecientemente conflictivos, y en último término, tienden a deslegitimar la idea de la representación nacional, es más, cuanto más centralizado es

un estado más difícil le es establecer un puente entre el sistema global y las distintas culturas y territorios que forman parte de la nación. En estas condiciones, los gobiernos locales y regionales están emergiendo, en todo el mundo, como entidades más flexibles, unidas al terreno de sus identidades, potencialmente capaces de negociar una adaptación continua a la geometría variable de los flujos de poder. [...] La reconstrucción de un estado flexible y dinámico, articulado entre sus diferentes niveles, parece la única posibilidad histórica de superar las tendencias disolventes de las sociedades de la información inscritas en la dicotomía entre los flujos de poder y el particularismo de la experiencia (Borja y Castells, 1997: 31).

La pregunta esencial acerca del fenómeno de la conformación de las identidades nacionales en el marco de la globalidad, subsiste, pero ¿cómo discernir en medio de esos cruces de identidades qué es lo propio de la cultura de un pueblo, y qué es lo generado por factores exógenos? ¿Es factible hacer esa separación? ¿Qué elementos culturales y provenientes de qué orígenes, son los que mayoritariamente participan? ¿Qué sujetos, qué actores sociales y políticos, son los que operan en la conformación de los grandes discursos nacionales y globales? ¿Qué papel juegan los medios y las nuevas tecnologías de comunicación? Estas y otras interrogantes son las que han guiado nuestra reflexión. No nos queda sino reconocer que, en su conjunto, todos estos factores se combinan para formar parte del imaginario social al que todos contribuimos y del que todos nos alimentamos culturalmente.

El momento coyuntural que vive nuestro país, sintetiza el ejercicio de muchas fuerzas que se vienen gestando desde nuestra supuesta constitución como nación; sin embargo, es en este siglo que aparecerán nuevos imaginarios sociales, producto de la tecnología y de las fuerzas culturales de la globalidad, que se-

guramente presionarán hacia una recomposición de los valores originarios de nuestra identidad nacional.

Lo que resulta evidente del planteamiento anterior, es la necesidad de asumir que estamos ante una nueva piel de nuestra cultura, y por tanto, de revisar cuidadosamente el papel desempeñado por los medios y las nuevas tecnologías de comunicación en todo el proceso.

OBRAS CONSULTADAS

Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Nueva York, Verso.

Bartra, Roger (1991). "La venganza de la Malinche: hacia una identidad postnacional". *Este país*, abril.

__________ (1987). *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. Grijalbo.

Bonfil Batalla, Guillermo (1991). *Pensar nuestra cultura*. Alianza Editorial.

__________ (1991). "Dimensiones culturales del Tratado de Libre Comercio". *México Indígena*, núm. 24, septiembre.

Borja, Jordi y Manuel Castells (1997). *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid, Taurus.

Brunner, José Joaquín (1992). "América Latina en la encrucijada de la modernidad". En: Comunicación, identidad e integración latinoamericana. *Memorias del VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social*. Vol. I. En torno a la identidad latinoamericana.

Brunner, José Joaquín (1990). "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana". *Documentos de trabajo FLACSO*. Serie Educación y Cultura, núm. 4. Santiago de Chile.

Camou, Antonio (1992). "Once notas sobre la 'transición mexicana'. Gobernabilidad y democracia". *Nexos,* núm. 170.

Casas Pérez, María de la Luz (1998). "Consideraciones y consecuencias metodológicas en torno a la globalización y la comunicación". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. UNAM/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Año XLIII, núm. 171.

Castells, Manuel (1996). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Vol. III. El poder de la identidad. México, Siglo XXI.

Casullo, Nicolás, comp. (1989). *El debate modernidad pos-modernidad*. Buenos Aires, Puntosur.

Constantino Toto, Mario (2000). "Participación Ciudadana". En: Baca Olamendi, Laura, coord. *Léxico de la Política*. México, FCE.

Cruz, Alejandro (2001). "Los cambios del cambio". *Nexos*, julio.

De Kerckhove, Derrick (1999). *La piel de la cultura: investigando la nueva realidad electrónica*. Madrid, Gedisa.

__________ (1999). *Inteligencias en conexión. Hacia una sociedad de la web*. Madrid, Gedisa.

Dewdney, Christopher (1998). *Last Flesh. Life in the Transhuman Era*. Nueva York, Harper Collins Publishers.

Esteinou, Javier (1992). "¿Hacia el fast track de la desnacionalización mental? Comunicación y cultura social en el neoliberalismo". *Revista Mexicana de Comunicación*, año V, núm.26, noviembre-diciembre.

__________ (1991). *La televisión mexicana ante el modelo de desarrollo neoliberal*. México, Fundación Manuel Buendía y Programa Cultural de las Fronteras.

Fernández Reyes, Otto (1993). "El dilema de la modernidad". En: *Suplemento especial de Política. El Nacional*, 28 de enero.

Flores Olea, Víctor (1993). "Identidad nacional. Los rostros en movimiento". *La Jornada Semanal*, núm.186, domingo 3 de enero.

Fuentes, Carlos (1992). "La pasión del futuro". *Nexos*, núm. 175, julio.

__________ (1991). "Nacionalismo e integración". *Este país*, abril.

__________ (1990). *Valiente mundo nuevo*. México, Fondo de Cultura Económica.

García Bermejo, Carmen (2000). "Opinan artistas del Festival Internacional Cervantino. La globalización puede eclipsar la diversidad y destruir las raíces". *El Financiero*, martes 17 de octubre.

García Canclini, Néstor (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Madrid, Gedisa.

__________ (1992). "Museos, aeropuertos y ventas de garage. La cultura ante el Tratado de Libre Comercio". *La Jornada Semanal.*

__________ (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo y Conaculta.

Gilly, Adolfo (1988). "La otra modernidad". *Nexos*, núm. 124, abril.

Gutmann, Matthew (1993). "Culturas primordiales y creatividad en los orígenes de lo mexicano". *La Jornada Semanal,* núm. 186, domingo 3 de enero.

McLuhan, Marshall (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. Nueva York, New American Library.

Mattelart, Armand (1996). *La comunicación mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*. México, Siglo XXI.

Monsiváis, Carlos (1987). "Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano". *Nexos*, núm. 109, enero.

Paz, Octavio (1967). *Corriente Alterna*. Siglo XXI.

Reguillo Rossana, Carles Feixa, Mónica Valdez, Carmen Gómez-Granell y José Antonio Pérez Islas, coord. (2004). *Tiempo de Híbridos*. México, Secretaría de Educación Pública/ Instituto Mexicano de la Juventud, Generalitat de Catalunya/ Departamento de la Presidencia/ Secretaria General de Juventud/ CIIMU.

Rheingold, Howard (1993). *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. Massachussets, Addison Wesley.

Touraine, Alain (1990). "Modernidad y especificidades culturales". En: *Vertientes de la modernización.* CEN PRI.

Unomásuno (1991). "Se opone Canadá a incluir su industria cultural en el TLC".17 de mayo.

Vatimmo, Gianni (1990). *La sociedad transparente*. Buenos Aires, Paidós.
Wolton, Dominique (2004). *La otra mundialización*. Buenos Aires, Paidós.

El México de afuera. Procesos identitarios y diásporas latinoamericanas

*José Manuel Valenzuela Arce**

El nuevo contexto de los procesos identitarios

En el mundo contemporáneo están ocurriendo una serie de transformaciones económicas y políticas que modifican los parámetros con los cuales se pensaban los Estados nación e influyen sobre los discursos que pueden articularse sobre la identidad nacional mexicana. Por ejemplo, en la dimensión jurídica se está dando una transformación importante en torno al concepto decimonónico de soberanía, como elemento inherente a la función del Estado-nación. Por otro lado, encontramos cambios importantes en lo que tiene que ver con la nación social. Nuestro punto de vista es que no podemos pensar ni entender gran parte de los procesos que marcan gran parte de la vida nacional si no incorporamos al México de afuera y una agenda temática que incluye temas como la no pérdida de la nacionalidad, la cuestión de la ciudadanía, el cambio en los procesos político-electorales y la cuestión del voto, las nuevas redes comunitarias trasnacionales y toda la dimensión del trasnacionalismo que incluye el papel de los medios de comunicación y las industrias culturales, como generadores de nuevos ámbitos de adscripción y, en síntesis, nue-

* Sociólogo, investigador del Colegio de la Frontera Norte.

vas formas de relación entre el México de afuera y este México nuestro.

Junto a estos procesos, se redefine también la nación simbolizada, o nación simbólica, sobre todo a partir de las múltiples formas de adscripción de los mexicanos en Estados Unidos. Muchos de ellos siguen teniendo como recurso principal de identificación su pertenencia a México. De manera importante, a lo largo de los años 60 y durante la emergencia del movimiento chicano, esto tuvo una presencia muy visible a través de una reinvención de la nación, desde una nueva dimensión mítica de Aztlán, como mito fundante y como todo un imaginario que emerge como recurso de resistencia social, política y cultural para la población mexicana del otro lado de la frontera.

La convergencia de procesos que están ocurriendo en esta frontera hacen que se desdibujen lo que eran algunos ámbitos fronterizos. Lo que antes considerábamos como asuntos de frontera que prefiguraban escenarios nacionales, ahora ya no podemos catalogarlos nada más como escenarios de frontera. La maquila es uno de los principales asuntos que se están debatiendo en Centroamérica o en Colombia, por su presencia, por su visibilidad. El asunto de las *maras*, por ejemplo, no podemos entenderlo sin referirnos al repertorio simbólico de los *Pachomás*, esta trayectoria de pachucos-cholos-maras; porque incluso, el lenguaje de las *maras,* en gran parte, corresponde a esta dimensión de lo que antes era un asunto de frontera, el *pachuco* o los *cholos*.

La migración misma; lo que está ocurriendo en esa frontera de tres mil cien kilómetros de frontera común, no lo podemos entender si no incorporamos también todo lo que está ocurriendo con la frontera sur, y con los otros procesos, desde los cuales se construye la diáspora de la migración latinoamericana y su

convergencia en diversos procesos que rebasan la perspectiva de sólo lo mexicano-estadounidense.

Este es el marco desde el cual deseamos ubicar los desplazamientos como uno de los elementos centrales desde los cuales se está recreando y resignificando, lo que es el ser latino y lo que son algunas formas de expresión identitaria en los Estados Unidos.

Pobreza y diásporas latinoamericanas

El 30 de marzo de 2004, Eustaquio Picachuri, un minero boliviano de 47 años, se quitó la vida en un acto límite de desesperación, indefensión y coraje. Eustaquio, al igual que cerca de 35 000 trabajadores bolivianos fueron afectados por las modificaciones a las leyes de pensiones y jubilaciones realizadas durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada. El desesperado minero decidió inmolarse dentro del Congreso de Bolivia, abatido por la condición de indefensión en la que se le había colocado y en la que aún permanecen decenas de miles de trabajadores bolivianos. Picachuri, había acumulado muchos años de trabajo duro en la mina, en donde muchos mineros escupen sangre. Decir muchos años en el trabajo minero alude a un tiempo intenso; tiempo denso que transcurre con dificultad junto como el trabajo extenuante, tiempo húmedo que se adhiere a las vías respiratorias, a los pulmones y a la epidermis.

La reforma privatizadora del sistema jubilatorio de Sánchez de Lozada acabó con los fondos de retiro, anuló certezas elementales y acentuó el rostro cotidiano de vulnerabilidad y la pobreza, por ello, Eustaquio prefirió quitarse la vida.

La base de fondo de todo esto es que los desplazamientos, más allá de los dos millones de desplazamientos en Colombia por la violencia, más allá de algunos dezplazamientos también por la violencia en el sureste mexicano, sitúan a la pobreza como

el principal referente. Habitamos en un mundo donde la mitad de la población vive con menos de dos dólares al día y una quinta parte, con menos de un dólar diario; donde la desigualdad se incrementa en la distribución del ingreso y la riqueza. Donde, en América Latina, se crea la pobreza a doscientos veinte millones de personas, de acuerdo con las estadísticas de la CEPAL. Un mundo, en el cual, este incremento de la desigualdad y de la pobreza, por otro lado, nos ubica ante un escenario, donde en los primeros veinticinco años de este siglo, crecerá la población en dos mil millones de habitantes, de los cuales nueve de cada diez lo hará en los países pobres. Por lo tanto, el desplazamiento, la migración, seguirá siendo uno de los recurso disponibles para gran parte de la población del planeta. Esta reconfiguración, desde los mapas mentales, emocionales, cognitivos, sociales y culturales, va a estar fuertemente atravesada por estos desplazamientos.

Aquel martes fue diferente para Eustaquio, quien durmió poco, muy poco. Seguramente estuvo pensando en su esposa, en sus siete hijos, en su hermano muerto en la mina, en los años trabajados, en la sensación de perderlo todo, en la indolencia de los poderosos, en la urgencia de cambiar las cosas. Tal vez la familia de Eustaquio percibió la entrañable unicidad de su despedida.

Eustaquio colocó dinamita en su cinturón y en su chaleco e inició una negociación cuyo desenlace fallido anticipaba. Por eso llevó la dinamita, compañera permanente en muchos años de cotidiana incursión en los socavones. Eustaquio iba decidido a estallar con la dinamita, como recurso extremo que expresa las condiciones de vulnerabilidad, límite de millones de personas en el mundo y, en particular, en América Latina. Antes de la detonación, la voz de Eustaquio sonó fuerte: “No soy asesino ni terrorista, estoy dispuesto a morir si no me devuelven mi plata”.

Inmerso en condiciones de vida desesperantes, donde muchos se van yendo así nomás, de manera discreta y silente, Eustaquio otorgó visibilidad a la muerte como condición extrema que evidencia el desdibujamiento de las expectativas de vida de millones de personas en América Latina. Como él, muchos mineros bolivianos han declarado que prefieren morir que aceptar las precarias condiciones que les imponen.

El caso de Eustaquio es una de las muchas formas de respuesta a las condiciones extremas de pobreza que vive la población latinoamericana. Una población que también ha logrado generar poderosos actos de resistencia, como la que impulsaron cientos de miles de indígenas, campesinos, obreros, mineros, cocaleros, mujeres, jubilados, estudiantes y otros sectores bolivianos que realizaron la insurrección revolucionaria contra Gonzalo Sánchez de Lozada.

El detonador fue la entrega de los recursos energéticos, pero detrás del levantamiento campesino se encontraba una larga historia de resistencia de los pueblos aymaras y quichés, las luchas mineras, las políticas neoliberales de empobrecimiento, la venta de los recursos y la desarticulación de las instancias de asistencia social.

Poco tiempo atrás, en Argentina, amplios y heterogéneos contingentes de trabajadores y desempleados salieron a las calles para resistir a las políticas estatales que dejaron en la pobreza a millones de argentinos. Cuando las asambleas barriales, los escraches y los cacerolazos callaron, los *piqueteros* mantuvieron la resistencia popular ante la inclemente presencia de la pobreza y el saqueo.

A casi tres décadas de la imposición de políticas neoliberales, de la disminución de los niveles de vida y empobrecimiento de la población, también se registran importantes movimientos populares de resistencia.

En México, hace diez años, los pueblos indios del sureste mexicano, los más pobres entre los pobres, hartos ya de morir en silencio lanzaron su ¡Ya basta! Emprendieron un fuerte movimiento por la dignidad de los pueblos indios y de todos los seres del planeta. En Chiapas, quince mil de ellos morían cada año de muertes curables, de muerte innecesaria y doliente, por ello se insurreccionaron el 1 de enero de 1994, al iniciar los tratados de libre comercio entre México, Estados Unidos y Canadá y los discursos oficiales se regodeaban enfatizando nuestra supuesta condición primermundista y nuestro paso impetuoso en la modernidad.

Desde la selva los indios reclamaron el abandono, la violencia, la prevalencia de poderes hacendarios, el racismo acendrado, el olvido calculado, la retórica oficial facilista e indolente.

Pobreza

Los escenarios globales son contundentes: la mitad de la población mundial sobrevive con menos de dos dólares diarios y una quinta parte lo hace con menos de un dólar al día. No obstante, los grandes centros económicos y financieros se obstinan en mantener las políticas y estrategias que enriquecen a unos cuantos y empobrecen a la gran mayoría del planeta.

En América Latina, la CEPAL registra 220 millones de personas en condiciones de pobreza, cerca de la mitad de sus habitantes, entre quienes se encuentran 95 millones de indigentes (Ocampo, 2003).

La mayoría de los países latinoamericanos, con excepción de Chile, presentan una fuerte incapacidad para abatir las tasas de pobreza, mientras que en Argentina, Uruguay, y otros países, la pobreza se ha incrementado de manera importante, y las tasas casi se duplicaron entre 1999 y 2000 (CEPAL). Este cuadro se

complementa con cerca de 55 millones de latinoamericanos y caribeños con malnutrición en el año 2000, situación que afecta con mayor intensidad a Haití, Nicaragua, República Dominicana, Guatemala, Bolivia y Venezuela (*ibid*). La información anterior se complementa con bajas tasas de crecimiento económico (3.3% anual), crecimiento del empleo informal (siete de cada diez nuevos puestos de trabajo) y el requerimiento de siete millones de nuevos empleos para atender las necesidades de la nueva fuerza de trabajo en la presente década. Esta situación empeora si consideramos que América Latina posee la peor distribución de ingresos en el mundo, mientras que la *maquilización* del empleo en México, Colombia, Chile y Centroamérica incrementa la flexibilidad y la vulnerabilidad laboral.

Frente a los escenarios de pobreza y falta de opciones de trabajo, un alto número de personas dejan sus lugares de origen y buscan mejores condiciones de vida en otros lugares, por ello, uno de los rasgos importantes de los procesos sociales contemporáneos es el de las diásporas y desplazamientos transnacionales.

Reconociendo la diversidad de causas que participan en la decisión de dejar el país de origen, podemos destacar dos elementos de fuerte presencia en la definición de los desplazamientos: la pobreza y la violencia.

En los escenarios latinoamericanos de las últimas cuatro décadas, la violencia ha tenido un papel importante en la decisión de dejar el sitio de origen, abandonar el terruño y los entornos entrañables. Desde hace más de tres décadas, los desplazamientos derivados de las violencias han sido conspicuos, especialmente durante los regímenes militares en Brasil, Chile, Uruguay y Argentina. Durante los años 70 y 80, miles de personas se vieron obligadas a salir de los países centroamericanos por las cruentas políticas de dolor y muerte impulsadas por los gobiernos dictatoriales de El Salvador, Guatemala y la Nicaragua Somocista.

En la actualidad, las formas de violencia política se combinan con otras expresiones de la violencia social, como ocurre con el narcotráfico, propiciando el desplazamiento de 2 millones de colombianos, por señalar el caso más impactante; aunque en otras comunidades latinoamericanas también se generan múltiples migraciones vinculadas a la violencia del narcotráfico. Estos desplazamientos generan una de las formas extremas de vulnerabilidad social, donde la gente "se tiene que ir", muchas veces sin poder despedirse. En ocasiones, el desplazamiento forzado confronta peores escenarios como la desaparición o la muerte.

En el I Encuentro Indígena México-Estados Unidos, en 1994, participaron representantes de 54 pueblos indios, todos los de ambos lados de la frontera que no se habían reunidos ni antes ni después de la Conquista. Allí uno de los puntos importantes, que aparecía en los testimonios y en los discursos de toda esta gente, sobre todo de los pueblos serranos, era el papel tan fuerte que está tendiendo el narcotráfico y sus efectos devastadores para muchas de sus formas de organización y también para su propia seguridad.

Los desplazados por motivos económicos constituyen una importante realidad de los escenarios latinoamericanos. Generalmente estos migrantes son pobres, sobreexplotados en otros países latinoamericanos, en Estados Unidos y en Europa, pues se ven expuestos a mayores condiciones de vulnerabilidad, obteniendo pagos inferiores a los que perciben otros trabajadores y viviendo en condiciones de indefensión social y riesgo de deportación. Pagan impuestos sin recibir servicios sociales y están expuestos al racismo o la discriminación.

El año pasado, constatamos con sorpresa, a partir de un recorrido por varias fronteras de América Latina, Brasil, Chile, Perú, Colombia, Bolivia, Venezuela y Argentina, que mucho de lo que escribimos para los procesos en Estados Unidos, son realidades

que también se viven en esos ámbitos fronterizos: la explotación y el racismo, entre muchos otros fenómenos; a los cuales debemos darles centralidad en términos de debatir de manera amplia el tema de las fronteras latinoamericanas.

En muchos casos, el desplazamiento se interrumpe por la detención, lo cual acentúa las condiciones de vulnerabilidad de los migrantes frente a los organismos policíacos, la gendarmería o los agentes migratorios. En otros, el viaje termina con la muerte, como ha ocurrido con cerca de tres mil migrantes que han perdido la vida en la frontera México-Estados Unidos desde el inicio de la Operación Guardián en 1994, debido al incremento del riesgo en el recorrido. En un debate con colegas alemanes, en el año 2003 en Berlín, ellos se asustaban mucho con este dato, porque en toda la historia del muro de Berlín, murieron poco más de setecientas personas. A diferencia, hubo tres mil muertos, sólo en 1994 con la operación Guardián en el noroeste. Para los alemanes era una condición como de guerra y realmente no tenían parámetros para ubicar esta situación.

A pesar de las vicisitudes y avatares de la migración indocumentada, la población de origen latinoamericano crece en Estados Unidos, país que necesita de esta fuerza de trabajo pero mantiene un doble juego que incrementa las ganancias de los empleadores, y participa como elemento de presión en el ajedrez político, (re)produciendo la vulnerabilidad social y la sobreexplotación de los migrantes.

Según datos censales estadounidenses, la población latinoamericana en Estados Unidos representa 12.6% de la población total de 282.1 millones y, de acuerdo con estimaciones recientes de la Oficina del Censo, para mediados del presente siglo, cerca de la cuarta parte de la población total de Estados Unidos será de origen *hispano*, lo cual significa más de cien millones de personas, cifra similar a la población actual de la República Mexicana

(se estima que 420 millones de personas vivirán en Estados Unidos, de los cuales 102.6 millones serán de origen hispano[1]). Esta condición implica un crecimiento de 188%.

La vulnerabilidad de los trabajadores migrantes incluye tres escenarios que se complementan. Inicia con condiciones de pobreza y carencias que influyen en la decisión de emigrar (en otros casos son las condiciones de inseguridad o de riesgo las que obligan a irse); posteriormente, se encuentran los problemas y riesgos del camino, las agresiones, las incomodidades, y, en ocasiones los ataques físicos o la muerte. Y finalmente, un escenario de vulnerabilidad social definido por la condición indocumentada, la cual implica aceptar los peores empleos, abusos laborales, pagos por debajo de lo establecido para trabajadores con documentos legales, invisibilización social, temor ante el riesgo de ser deportado, limitación o inexistencia de derechos ciudadanos, problemas para asegurar servicios educativos y de salud para los hijos. A todo esto, se añade la manipulación de la migración bajo el argumento de que ellos generan los problemas económicos, el desempleo, la inseguridad o, la división política y cultural de los Estados Unidos, viejo argumento conservador refuncionalizado por Samuel Huntington, un conocido profesor de Harvard. Aquí vale la pena detenerse en esta posición, por sus implicaciones en el debate sobre interculturalidad en Estados Unidos.

[1] Esto significa un crecimiento de 188%, equivalente a cerca de 67 millones de personas. Con ello, la población hispana pasará de 12.6 % a 24.4% de la población total. Al mismo tiempo, los asiáticos crecerán de 10.7 millones (3.8%), a 33.4 millones (8%), los afroestadounidenses crecerá de 35.9 millones a 61.4 millones, mientras que los blancos crecerán a 210 millones. Así, la población total pasará de 282.1 millones de personas a 419.9 millones en 2005. *La Opinión*, jueves 18 de marzo de 2004, Sección El País, p.6.

El México de afuera y Samuel Huntington

Samuel P. Huntington,[2] manipula estereotipos que poseen credibilidad en algunos sectores estadounidenses, llamando la atención sobre la presencia hispana en Estados Unidos. Huntington considera a la presencia latina como un riesgo de balcanización social, generadora de fracturas culturales y religiosas y de una profunda afectación de la armonía WASP, pues aquella genera tendencias desintegradoras en la sociedad estadounidense, al considerar que los altos niveles de migrantes hispanos en Estados Unidos resultan disruptivos para su integridad política y cultural. Al profesor de Harvard le preocupa que la condición anglo-protestante pierda centralidad como binomio hegemónico de la cultura estadounidense frente a la población latina y al idioma español, formándose así dos poblaciones mayoritarias con dos culturas y dos lenguajes.

Huntington destaca que la migración mexicana, y la latinoamericana contemporánea, no tiene precedentes en la historia de Estados Unidos. La migración mexicana actual difiere de otras experiencias, y de las características de la propia migración mexicana de épocas pasadas, debido a la combinación de algunos factores, según Huntington, a saber:

La *contigüidad*, condición que alude a los 3 100 Kilómetros de frontera común y que confiere una articulación insoslayable con el otro lado. Esta condición, podemos añadir, es producto de una intervención militar que despojó a México de más de la mitad de su territorio.

La *escala*. La necesidad de fuerza de trabajo por parte de la economía estadounidense desde finales del siglo XIX y, especialmente durante el siglo XX, generó una importante demanda de trabajadores que laboraron en los campos, los servicios, la

[2] The Foreign Policy, March/April 2004.

construcción, la industria y otros trabajos pesados, sujetos a los vaivenes de los ciclos económicos. Desde Estados Unidos se les estimulaba a trabajar (en ocasiones mediante programas legales, como ocurrió con el programa Brasero), mientras que en tiempos de recesión las reglas del juego se alteraban, pues se atrincheraban las fronteras y se criminalizaba a los trabajadores migratorios, responsabilizándolos de ser los causantes de los males económicos. Esto, a pesar de que existen múltiples investigaciones que demuestran que, en términos generales, los migrantes subsidian a la economía estadounidense.

Una investigación avalada por la Academia de Ciencias de los Estados Unidos, estima en cerca de diez mil millones de dólares anuales el subsidio que dan los migrantes a la economía de los Estados Unidos.

Para ilustrar el peso latino en Estados Unidos, Huntington presenta las cifras que muestran el peso numérico de los migrantes mexicanos legales quienes crecieron de 640 000 (14%) en los años 70, 1 656 000 (23%) en los 80 y 2 249 000 en los 90 (14, 23 y 25% del total de la migración legal respectivamente), llegando a 27.6% del total de extranjeros nacidos fuera de Estados Unidos en el 2000, además de poseer tasas de fertilidad más altas que el resto de la población (1.8 para blancos no hispanos, 2.1 para afroestadounidenses y 3 para los hispanos).

La condición de *ilegalidad.* A partir de las estimaciones de ingresos exitosos anuales de indocumentados mexicanos a Estados Unidos durante los años 90, calculados entre 105 000 y 350 000, Hungtington recurre a los siempre cuestionables datos de detenciones realizadas (o informadas) por la policía migratoria, según los cuales indican que en los años 90 la migra detuvo a 14.7 millones de personas (mientras que en los 60 fueron 1.6 millones, en los 70, 8.3 y en los 80, 11.9). Sin embargo, la información de la policía migratoria debe relativizarse en la medida

en que registra *detenciones*, cuyo incremento no necesariamente indica un crecimiento en el número de inmigrantes, pues esto se puede lograr con más recursos, o mediante más de una detención a la misma persona. Las estimaciones del total de inmigrantes indocumentados en Estados Unidos creció de 4 millones en 1995 a 6 millones en 1998, 7 millones en 2000 y entre 8 y 10 millones en 2003. En 1990, los mexicanos conformaban 58%. del total de la población indocumentada en Estados Unidos, llegando a 4.8 millones (69% del total) en el 2000.

El cuarto elemento destacado por Huntington es la *concentración regional* de los hispanos en el suroeste estadounidense, condición ampliamente documentada, donde se destaca que en 2003 la mayoría de las personas nacidas en California fueron hispanos y que en 2000 más de 28 millones de personas en Estados Unidos hablan español en casa; o que en 1998, el nombre José reemplazó a Michael, como el más popular para los recién nacidos en California y en Texas. Sin tratar de entender la dimensión histórica y social de estos procesos, Huntington prefiere dejar aflorar sus prejuicios y destaca que: "Si esta tendencia continúa, la división cultural entre hispanos y anglos podría reemplazar la división racial entre negros y blancos como el más serio conflicto para la sociedad estadounidense" (Huntington, 2004: 45).

También afirma que la presencia latina en Estados Unidos, y el efecto de la migración latinoamericana, afecta de dos maneras significativas a aquél país. La primera de ellas es que una importante porción del país sea predominantemente hispana, en lengua y cultura; y que, la nación como un todo devendría bilingüe y bicultural. Pone como ejemplos las demostraciones de 1994 contra la Ley 187 de Peter Wilson; así como un juego de fútbol en 1998 de México contra Estados Unidos, en Los Ángeles. Dice Huntington:

> Mexicoamericanos abuchearon el himno nacional estadounidense e insultaron a los jugadores de ese país como un dramático rechazo a Estados Unidos y una afirmación de que la identidad nacional no se limita a una minoría extremista en la comunidad mexicoamericana (Huntington, 2004: 77).

Una referencia un poco exagerada. Huntington afirma que muchos inmigrantes mexicanos simplemente no parecen identificarse primariamente con los Estados Unidos. Así, desde su perspectiva, la persistencia de la inmigración en los Estados Unidos reduce los incentivos de la asimilación cultural.

Los argumentos de Huntington se resumen en los elementos señalados: contigüidad geográfica latinoamericana; alto número de inmigrantes que hablan un idioma común diferente al inglés; el crecimiento sin precedentes de inmigrantes "ilegales", quienes a diferencia de otras migraciones, tienen poco interés en "asimilarse", a lo cual contribuye su concentración poblacional en el suroeste, y la previsible continuidad de altos niveles de migración latinoamericana en el futuro; así como la sensación de la población mexicoamericana de que el suroeste estadounidense les fue arrebatado por Estados Unidos en la guerra de mediados del siglo XIX y que, por lo tanto, siguen siendo sus territorios.

Desde hace diez años en el distrito escolar de los Ángeles y el área conurbada, la mayoría de los niños son niños mexicanos. Esto pone muy nerviosos a esos sectores de los que hablaba más arriba, que tienen una perspectiva supremacista y que ven como un problema el incremento de la población de origen mexicano para la seguridad de los Estados Unidos.

Fiel a su modelo de choque de civilizaciones que tanto éxito le produjo al ser adoptado por la clase política estadounidense para justificar las invasiones en Afganistán e Irak, Huntington encuentra un nuevo escenario para alertar a los sectores con-

servadores estadounidenses sobre el peligro que representa la presencia hispana en Estados Unidos. De esta manera enfatiza que el persistente influjo de inmigrantes hispanos amenaza con dividir a Estados Unidos en dos poblaciones, dos culturas y dos idiomas, pues los mexicanos y otros latinos no fueron asimilados en el *mainstream* cultural estadunidense y formaron sus propios enclaves políticos y lingüísticos (pero Huntington no enfatiza en la discriminación y la segregación espacial que tuvo un papel muy importante en este proceso). Concluyendo que el cambio más inmediato y serio a la identidad tradicional americana proviene de la inmensa y continua inmigración de América Latina, especialmente de la mexicana.

Desde una perspectiva asimilacionista de principios del siglo pasado, Huntington vuelve a plantear la condición unívoca y monocultural que sentencia la desaparición de todas las culturas en una cultura dominante, destacando que sólo existe un sueño en la sociedad estadounidense, el "sueño americano", creado por la población angloprotestante y que los mexicoamericanos sólo podrán compartirán ese sueño si sueñan en inglés.

La desinformación del profesor Huntington sobre la historia social de la población mexicana y latina en Estados Unidos se vincula con sus sesgos antimigrantes, antimexicanos y su ignorancia de los procesos de exclusión, racismo y segregación vivida por la población mexicana (y afroestadounidense) en Estados Unidos. Para él, América fue creada en los siglos XVII y XVIII por blancos-británicos-protestantes. Desde esta revisión mutilada, en los actuales territorios estadounidenses no existieron los indios originales, ni los mexicanos a quienes pertenecieron los territorios del sur estadounidense hasta que les fueron despojadas mediante las armas a mediados del siglo XIX.

A pesar de todo, la presencia latina en Estados Unidos resulta insoslayable y, aunque dos terceras partes de la tercera generación

de hispanos en Estados Unidos sólo hablan inglés, otros procesos están ocurriendo; entre los que se encuentra el hecho de que el idioma español ha perdido parte de la condición estigmatizante que poseyó hasta los albores de los años 70, cuando todavía se prohibía hablar español en las escuelas públicas. A partir de entonces y, como señala Cristina González, el español reemplazó al francés como la lengua más estudiada en las universidades estadounidenses; para 1995, tenía más alumnos que los inscritos en todas las otras lenguas juntas (González, 2004). Así mismo, en algunos estados, existe un incremento de las opciones e ingresos económicos de la población latina bilingüe frente a la que sólo habla inglés, indicando una condición distinta a la que existió en décadas pasadas, cuando las instituciones educativas (y muchos padres) trataron de borrar el idioma español recurriendo a castigos para lograrlo. El estigma del idioma no devino en emblema, pero en Estados Unidos se ha fortalecido una nueva percepción donde la condición bilingüe es considerada un recurso y no un problema.

La pobreza y vulnerabilidad latinoamericana seguirán presionando para que muchos latinoamericanos decidan dejar sus lugares de origen; otros, como Eustaquio optarán por decisiones límites como último acto de desesperación; pero muchos otros, como los zapatistas en México, el pueblo boliviano o los piqueteros argentinos, continuarán impulsando formas de resistencia y de lucha contra la ignominiosa desigualdad social que existe en nuestros países.

Y como corolario diría, si desde hace por lo menos quince años no se están generando 1 300 000 empleos que se requieren en México para la población que se integra anualmente al mercado de trabajo, por supuesto que esta migración va a continuar. Más allá de los afanes delirantes de gente como Huntington, o de los grupos supremacistas que hemos destacado, lo que es

inevitable es que el México de afuera tiene ya una importante centralidad en muchos de los procesos que marcan al sur del río Bravo.

Obras consultadas

Acuña, Rodolfo (1972). *América Ocupada. Los chicanos y su lucha de liberación*. México. ERA.

Amnistía Internacional (2000). *Informe 2000. El olvido está lleno de memoria*. Madrid, Editorial Amnistía Internacional.

Arango, Joaquín (2000). "Enfoques conceptuales y teóricos para explicar la migración". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 165, septiembre. París. UNESCO. pp.33-47.

Banco Mundial (2000). *Informe sobre el desarrollo mundial 2000/2001. Lucha contra la pobreza. Panorama General*. Washington, D. C., Banco Mundial.

Bennett, David (1998). *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*. Nueva York, Routledge.

Blanco, Cristina (2000). *Las migraciones contemporáneas*. Madrid, Alianza Editorial.

Bonilla, Frank; Edwin Meléndez, Rebecca Morales y María de los Angeles Torres, ed. (1998). *Borderless Borders. U.S. Latinos, Latin Americans and the Paradox of Interdependence*. Temple, University Press of Philadelphia.

Castles, Stephen (2000). "Migración internacional a comienzos del siglo XXI: tendencias y problemas mundiales". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 165, septiembre. París, UNESCO. pp. 17-32.

Carballo, Emmanuel (1996). *¿Qué país es éste? Los Estados Unidos y los gringos vistos por escritores mexicanos de los siglos XIX y XX*. México, CNCA.

Cárdenas Batel Cuauhtémoc y Gonzalo Badillo Moreno, coord. (2000). *Los derechos de los migrantes mexicanos en Estados Unidos*. México, Instituto de Investigaciones Legislativas de la H. Cámara de Diputados.

Davis, Mike (2000). *Magical Urbanism. Latinos Reinvent U.S. Big City*. Nueva York, Verso.

Derrida, Jaques (1989). *La deconstrucción de las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona, Paidós.

Fuentes, Carlos (1992). *El espejo enterrado*. México, Fondo de Cultura Económica.

García Canclini, Néstor, coord. (2002). *Iberoamérica 2002. Diagnóstico y propuestas para el desarrollo cultural*. México, OEI /Santillana.

___________ (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, Grijalbo.

Giménez, Gilberto (1997). "Materiales para una teoría de las identidades sociales". *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, junio-diciembre. México. pp. 10-25.

Gledhill, John (1999). "El reto de la globalización: reconstrucción de identidades, formas de vida transnacionales y las ciencias sociales". En: Mummert, Gail, ed. *Op. cit*. pp.23-54.

González Cristina. (2004). "El español en el mundo de hoy: su papel como elemento unificador". En: Valenzuela Arce, José Manuel *Op. cit*. pp. 187-195.

Guarnizo, Luis Eduardo y Michael Peter Smith (1999). "Las localizaciones del transnacionalismo". En: Mummert, Gail, ed. *Op. cit*. pp. 87-112.

Gutmann C., Matthew (1999). "Viajes no utópicos en gringolandia: los migrantes mexicanos como pioneros de cambios culturales globales". En: Mummert, Gail, ed. *Op. cit*. pp.573-584.

Guzmán, Luis Martín (1995). *El águila y la serpiente*. México, Porrúa.

Halimi, Giséle (2000). "Yo no vendo pan sino levadura". En: UNESCO. *Op. cit*. p.83.

Hall, Stuart (1996). *Critical Dialogues in cultural studies*. Nueva York, Routledge.

Huntington, Samuel P. (2004). *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad estadounidense*. Barcelona. Paidós.

Kearney, Michael (1999). "Fronteras fragmentadas, fronteras reforzadas". En: Mummert, Gail, ed. *Op. cit*. pp.559-571.

Klahn, Norma, Pedro Castillo, Alejandro Álvarez y Federico Manchón, comp. (2000). *La nuevas Fronteras del siglo XXI/ New Frontiers of the 21st. Century*. México, La Jornada Ediciones, UNAM, UAM-hicano, Latino Research Center, University of California, Santa Cruz.

Klahn, Norma (1994). "La frontera imaginada, inventada o de la geopolítica de la literatura a la nada". En: Schumacher, Ma. Esther, comp. *Op.cit*. pp.460-480.

Lacan, Jacques (1984). *Escritos I*. México, Siglo XXI.

Langley D., Lester (1988). *Mexamérica. Dos países un futuro*. México, FCE.

Maciel R., David, Isidro D. Ortiz y María Herrera Sobek, ed. (2000). *Chicano Renaissance. Contemporary Cultural Trends*. Arizona, The University of Arizona Press.

Mandel, Ernest (1972). *El Capitalismo Tardío*. México, Era.

Maza, Enrique (2002). "Migración y antiterrorismo". *Proceso*, núm. 1325, 24 de marzo. pp.53-54.

Mummert, Gail, ed. (1999). *Fronteras Fragmentadas*. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán.

Mummert, Gail (1999). "Fronteras Fragmentadas, identidades Múltiples". En: Mummert, Gail, ed. *Op. cit*. pp.11-19.

Mummert, Gail, ed. (1999). *Fronteras Fragmentadas*. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán-Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán.

Nervo, Amado (2000). "El último fragmento del idioma". En: Perucho, Javier, comp. *Op. cit*. pp.30-31.

Ocampo, José Antonio (2003). *Panorama Social de América Latina*. Santiago, CEPAL, agosto. Documento mimeografiado.

Pellegrino, Adela (2000). "Las tendencias de la migración internacional en América Latina y el Caribe". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 165, septiembre. París, UNESCO. pp.148-162.

Perucho, Javier, comp. (2000). *Los hijos del desastre. Migrantes, pachucos y chicanos en la literatura mexicana*. México, CONACULTA-FONCA, Verdehalago.

Peter Smith, Michael y Luis Eduardo Guarniz (1998/1999). *Transnationalism from Below*. New Brunswick, New Jersey y Londres, Transaction Publishers,.

Ramírez, José Agustín (1997). *Ciudades desiertas*. México, Alfaguara.

Ramírez, Ignacio (1996). "1864". En: Carballo, Emmanuel. *Op cit*. pp.81-85.

Schumacher, Ma. Esther, comp. (1994). *Mitos en las relaciones México-Estados Unidos*. México, FCE.

Smith C., Robert (1999). "Reflexiones sobre migración, el estado y la construcción, durabilidad y novedad de la vida transnacional". En: Mummert, Gail, ed. *Op. cit*. pp.55-86.

UNESCO (2000). Informe Mundial sobre la Cultura. París, UNESCO.

Valenzuela Arce, José Manuel (2004). *Renacerá la palabra. Diálogo intercultural. La afirmación de las identidades más allá de las fronteras*. México, El COLEF. pp.187-195.

Valenzuela Arce, José Manuel, coord. (2003). *Por las fronteras del Norte. Una aproximación cultural a la frontera norte de México*. México, FCE y CONACULTA.

__________ (2002). "De Migras y Migraciones. Diásporas, Ciudadanía y Nación (Latino)Americana" . En: García Canclini, Néstor, coord. *Op cit*.

Valenzuela Arce, José Manuel, coord. (2000). Decadencia y Auge de las Identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización, 2ª ed. México, El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés.

__________, coord. (2000). *Entre la Magia y la Historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*. 2ª. ed. México, El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés.

__________ (1997). *El Color de las Sombras. Chicanos, identidad y racismo*. México, El Colegio de la Frontera Norte, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés.

__________ (1991). *Empapados de Sereno. El movimiento urbano popular en Baja California (1928-1988)*. Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.

Identidad nacional, sentido de pertenencia y autoadscripción étnica

*Fernando Vizcaíno Guerra**

Presentación

El propósito de estas páginas es discutir algunos de los argumentos predominantes de la identidad que en los últimos años han ganado importancia en las ciencias sociales, particularmente el supuesto según el cual el sentimiento de pertenencia al Estado-nación ha decrecido. Asimismo, explicar la identidad nacional en la época actual considerando tres aspectos: la autoadscripción de los miembros de la nación a un grupo étnico o cultural; la autoadscripción o sentido de pertenencia al territorio; y el orgullo que la gente tiene por la nación o Estado-nación al que pertenece. Para seguir los datos y ofrecer una perspectiva comparativa, analizo algunos indicadores para México, Estados Unidos y Canadá a partir de 1980 y hasta principios del siglo actual.

El argumento central es que la identidad nacional guarda una conexión con el proceso de intensificación de la globalización. La cuestión, además, es explicar cómo es esa relación: ¿está declinando la identidad mientras avanza la cultura global?, ¿están acrecentándose las identidades locales o de las minorías culturales como defensa frente a la globalización?

* Sociólogo del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

La identidad como tema

La identidad nacional es uno de los temas más estudiados en las ciencias sociales, aunque sobra decir que no hay acuerdo académico sobre cómo definirlo ni cómo estudiarlo. De hecho, la diversidad de apreciaciones le ha dado una vitalidad permanente a la discusión sobre el tema. Amén del origen y contenido de la identidad, de su construcción y reproducción, —que se han abordado desde al menos el siglo XIX—, en los últimos años hay una discusión amplia sobre dos problemas. Uno: la relación de los procesos de globalización de la cultura y las identidades nacionales; dos: la tensión entre las identidades de las minorías nacionales y las identidades nacionales asociadas a los Estados (Hobsbawn, 1991; Anderson, 1993; Smith, 2000).

Con el término identidad nacional me refiero al conjunto de rasgos culturales destacados de una nación que la caracterizan frente a las demás naciones y a la conciencia que los miembros de la nación tienen de pertenecer a ésta y de ser una nación distinta a las demás. Esta definición nos enfrenta con varios problemas. Primero, cuáles son los "rasgos culturales destacados" y cómo se constituyen. Segundo, estos rasgos ¿son exclusivos de una nación o simplemente son peculiaridades destacadas que pueden compartirse con otras colectividades? Tercero, cómo se construye esta conciencia de pertenencia a la nación y cómo explicar, y qué implicaciones tiene, la conciencia de pertenecer a dos o más naciones en una época en que la doble nacionalidad es frecuente?

El simple planteamiento de tales cuestiones nos obliga a asumir que estamos frente a un tema importantísimo en las ciencias sociales y que a su vez requiere una delimitación teórica, la cual, hay que decirlo, supone una cierta arbitrariedad. El objetivo de estas páginas no es responder a tales cuestiones, empero parto de algunas respuestas a las mismas que es necesario explicitar.

Mi aproximación al tema de la identidad nacional y a los diversos problemas que se derivan del mismo supone el reconocimiento de un proceso gradual. Para evitar aseveraciones extremas que suponen la presencia o desaparición total de "la identidad nacional" —extremos que sólo existen en la teoría—, creo que el fenómeno puede concebirse como un proceso gradual. De manera que al referir los rasgos destacados de un grupo nacional, debemos entender que se trata de rasgos que en realidad comparten frecuentemente los miembros de la nación, quizá una mayoría pero nunca la totalidad del grupo. La gradualidad como aproximación es fundamental y creo que para explicar la identidad nacional y muchos de sus problemas necesitamos asumir matices y construir instrumentos metodológicos que reconozcan tal gradualidad y cambio de las variables. Y precisamente porque la permanencia de los rasgos de la identidad no está garantizada, los gobiernos se ven sometidos permanentemente a conservar o revitalizar tales rasgos y, a su vez, a impedir el incremento de otros propios de las minorías nacionales que pudieran disputar la homogeneidad cultural del Estado y, con ello, la soberanía que parece un derecho indiscutible de las naciones.

Asumido esto, hay que decir, respecto del primer problema, que los rasgos culturales pueden ser muy distintos entre un grupo nacional y otro, empero los que más destacan y se nos presentan como constantes entre las naciones son las formas específicas que adquieren la fe, la lengua, la historia, las reglas, un sistema de administración de los bienes públicos, los valores fundamentales de la organización política y un territorio. En otras palabras, la identidad nacional sirve para nombrar a un grupo de personas que tienen en común uno o varios de estos elementos.

En mi consideración esos elementos poseen dos rasgos fundamentales. Por una parte, tienen una base material o subjetiva que favorece las relaciones entre los miembros; a su vez, esos

elementos constituyen un símbolo, una representación o una imagen que comparten la mayoría de los miembros de la nación. El territorio, por ejemplo, constituye el ámbito de ciertas actividades de producción e intercambio y a un tiempo una forma simbólica que da sentido de pertenencia. Por otra parte, ciertos referentes simbólicos o materiales que unen a un grupo de personas poseen mayor importancia. Quizá la lengua, la religión, la historia y el territorio son los que más han destacado sobre, por ejemplo, ciertas comidas o ciertas formas de vestir, sin que de aquí podamos deducir alguna regla general.

Tales rasgos culturales surgen de muy diversos procesos derivados de la producción de bienes y su intercambio y del imperio de determinadas reglas y costumbres pero hay que agregar que las elites tienen un papel esencial en la selección de ciertos rasgos, en sus matices e incluso en el "olvido" o negación de otros. La identidad se construye de acuerdo a los intereses de las elites, a partir de ciertos elementos materiales o subjetivos compartidos por una parte de los miembros de la nación (Vizcaíno, 2004: 31-32). Estos elementos son como la materia prima de la formación de símbolos culturales comunes (Kohn, 1944). Desde la perspectiva de los líderes políticos y sus intereses, la identidad funcional es la que responde a esos intereses sin contradecir las creencias y necesidades de la mayoría social. Esto en buena medida anuncia una respuesta al tercer problema: la identidad se recrea fundamentalmente por la intervención de los líderes en la selección de ciertos rasgos culturales, sin que ello niegue, como he dicho, la importancia que tienen los procesos naturales de reproducción social de determinados rasgos.

Los otros dos problemas planteados se refieren a la exclusividad de los rasgos que distinguen a una nación y a la pertenencia múltiple. Aquí sólo enunciaré, a manera de apreciación inicial, que en realidad no hay rasgos exclusivos, sino predominantes en-

tre los miembros de una nación, sin que podamos afirmar que tales rasgos se hallan ausentes en otra colectividad nacional. Así la lengua inglesa o el protestantismo pueden ser fundamentales en ciertas naciones, sin que ello implique negar que existan en otras cuyos rasgos predominantes son de diversa índole. Este asunto está vinculado a la doble o múltiple nacionalidad, lo cual nos coloca frente a un problema no nuevo pero creciente en un tiempo en que la migración se ha constituido en uno de los principales asuntos de muchos Estados. La implicación más importante para la identidad es la fragmentación de ésta. Pero especialmente significativa es para la gobernabilidad, puesto que el sentido de pertenencia múltiple pone en duda las reglas fundamentales de la gobernabilidad, particularmente en lo que toca a la unidad y pacto entre el Estado y la colectividad nacional.

Asociado a la definición y problemática de la identidad nacional, hay que aclarar el concepto de nación. La aproximación al concepto de identidad nacional y nación que estoy siguiendo no considera el Estado como condición *sine qua non*. Concibe a la nación en un sentido sociológico, como un grupo de personas que ocupan un territorio y comparten rasgos culturales e institucionales (Ommen, 1997). Existen muchas naciones que han adquirido la forma de Estado: nación-Estado o Estado-nación. Empero muchas naciones no poseen un Estado o algún grado de soberanía que pudiésemos llamar preestatal, no obstante que al menos algunos de sus miembros pudieran legítimamente aspirar a una forma de gobierno soberana, independiente y reconocida como Estado por la comunidad internacional. Asumo, entonces, que existen muchas naciones integradas a un Estado y por tanto preferiré el término de Estado multinacional sobre el de Estado-nación. Pensar así el tema, abre horizontes temáticos amén de que coincido en que la mayoría de los países surgieron y perma-

necen como sociedades multinacionales, no obstante las políticas de homogeneización nacional de los gobiernos centrales.

De manera que a cada Estado corresponden las identidades nacionales de las dos o más naciones que componen el Estado. A su vez, frente a esta diversidad de identidades existe una identidad del Estado multinacional, es decir una identidad compartida que consiste en los elementos comunes entre los miembros de las diversas culturas nacionales. El primer elemento de esta identidad compartida quizá tenga por base las instituciones federales, tales como el ejército, la moneda, el pasaporte, los mapas generales del territorio, una historia común y las instituciones de asistencia social financiadas por el Estado. Pero dependiendo de cada caso podríamos agregar, la lengua, la fe, un enemigo común externo, etcétera.

La identidad de las naciones sin Estado o minorías nacionales se ha estudiado abundantemente en los últimos años, especialmente las de América del norte, como Québec, y las de Europa: los vascos y catalanes, las naciones de la ex Yugoslavia, de la ex Unión Soviética y de los Estados Suizo, Belga y de la Europa Central. Pero la investigación comienza también a ocuparse de identidades compartidas, por ejemplo de lo que podemos llamar la identidad europea o la de los hispanos, que real o simbólicamente, han construido comunidades transfronterizas desde los países de América Latina y en los Estados Unidos.

En este estudio me ocupo principalmente de las identidades que real o aparentemente se han construido a partir de los gobiernos centrales, particularmente de la identidad mexicana y ofrezco algunas comparaciones con la canadiense y la estadounidense, que en el inglés de Estados Unidos llamaríamos "americana". Nuestro problema, entonces, es explicar el cambio de la identidad nacional compartida en México y comparar algunas de sus variables —el orgullo nacional y la autoadscripción étnica

y territorial— con las culturas predominantes en Norte América. Y, cómo he señalado arriba, sostengo que la transformación de la identidad está relacionada con el proceso acelerado que ha asumido la globalización.

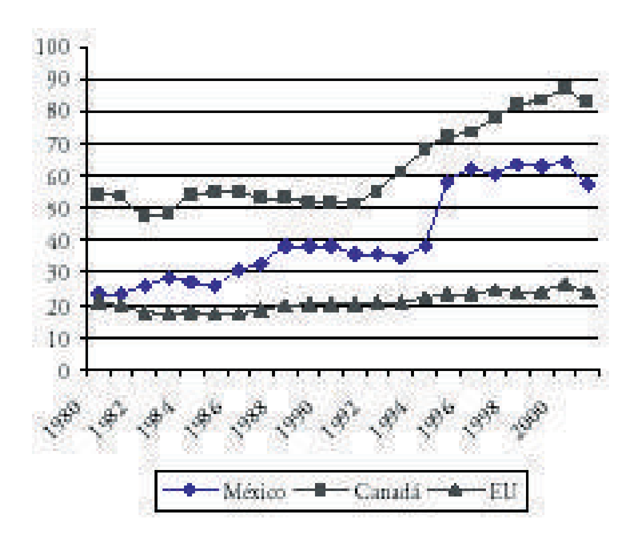
IDENTIDAD NACIONAL Y GLOBALIZACIÓN

En las últimas décadas los estudios que de alguna manera han vinculado la identidad nacional y la intensificación de la globalización han asumido algunas ideas que conviene discutir. Aunque es relativo el tiempo de referencia para señalar el inicio del extenso y amplio proceso mediante el cual cada vez más los países se han unido por la economía, la tecnología o el derecho, amén de la cultura y otros mecanismos menos asibles, creo que una fecha de referencia para México es el inicio de la década de los años 80. Esto principalmente porque es en ese momento cuando el país entra en una profunda crisis asociada a la caída de los precios internacionales del petróleo y, además, el Gobierno inicia negociaciones con el GATT (hoy Organización Mundial del Comercio), con lo que el país ingresa a este organismo en 1986. A partir de entonces el proceso de vinculación económica ha sido creciente, aunque al parecer comenzó a frenarse hacia el año 2001 en correspondencia con la restricción económica en Estados Unidos y Europa. La Gráfica 1 muestra el comercio internacional (la suma de importaciones y exportaciones) de México, Estados Unidos y Canadá a lo largo de esos 20 años.

La gráfica revela el incremento del comercio exterior mexicano (aquí medido como proporción del producto nacional bruto). Un crecimiento paralelo al de Canadá pero muy superior al de Estados Unidos. Lo más significativo radica en la intensificación del incremento. Mientras en los Estados Unidos el comercio exterior muestra un cierto estancamiento y en Canadá se

incrementa en poco más de la mitad, al pasar del 55 al 88% entre 1980 y 2001, en México el comercio exterior se multiplica tres veces: crece de 23 hasta 63%. Si bien Canadá no es el país más vinculado con el mundo por su comercio, México pasa por un cambio muy importante en un tiempo relativamente corto. Este cambio tiene dos momentos importantes: el primero entre 1985 y 1988, cuando el comercio sube en 15 puntos porcentuales, y entre 1993 y 1996, cuando el incremento es de 27 puntos. El primer periodo corresponde a la decisión del gobierno de Miguel de la Madrid de bajar los aranceles, eliminar permisos de importaciones y exportaciones e ingresar al GATT. El segundo, a la firma e inicio del Tratado de Libre comercio con Estados Unidos y Canadá.

GRÁFICA 1
EXPORTACIONES E IMPORTACIONES COMO % DEL PNB
EN MÉXICO, ESTADOS UNIDOS Y CANADÁ



Evidentemente la globalización comercial es apenas una dimensión de la globalización. He tomado aquí esta variable al menos para indicar el proceso, empero sin duda factores como la cultura, el derecho, los contactos individuales o la tecnología son tanto o más importantes.

Cómo he señalado antes, en estas páginas me interesa explorar la relación entre la intensificación de la vinculación internacional y la transformación de la identidad. En términos generales, pienso que hay un acuerdo académico para sostener que existe una relación entre la globalización y la transformación de la identidad. El problema es tratar de explicar cómo es esa relación. Aunque la respuesta es diversa, se ha asumido un argumento que frecuentemente se da como un hecho. Éste consiste en sostener que mientras avanza la globalización ocurren tres procesos —interconectados entre sí—. Primero, aumenta la identidad étnica, local o regional. Segundo, decrece la identidad compartida asociada al Estado-nación. Tercero, aumenta la identidad global: el proceso de globalización y el debilitamiento del Estado favorecen el sentido de pertenencia al mundo.

Este argumento podría representarse con la siguiente imagen:

AUMENTO DEL SENTIDO DE PERTENENCIA Y LA IDENTIDAD DEL ESTADO-NACIÓN ANTES Y DESPUÉS DE LA INTENSIFICACIÓN DE LA GLOBALIZACIÓN

En pocas palabras, se ha asumido con frecuencia que mientras aumenta la globalización se fortalecen las identidades étnicas o locales, decrece la identidad del Estado nación y aumenta el sentimiento de pertenencia al mundo. Con relación al aumento de la identidad de las minorías, se han ofrecido dos explicaciones. Una sostiene que el resurgimiento de las minorías culturales es una reacción frente al proceso de globalización o, en otras palabras, una reacción del grupo cultural para sobrevivir frente a los procesos globales los cuales, se supone, vienen acompañados de medios masivos de comunicación y en general una tecnología que favorece una homogeneidad cultural, universal y contraria al sentido de pertenencia a la localidad, a la memoria colectiva, a la tradición y a los vínculos personales. La identidad, entonces, se fortalece, para sobrevivir al "embate de la globalización". Personalmente me he opuesto a este argumento, puesto que nunca he encontrado argumentos sólidos que expliquen la conexión entre la globalización y la reacción de las minorías frente a la globalización. En cambio, he argumentado que no se trata de una defensa de las minorías, sino de una conexión entre éstas y la globalización. Una conexión en donde las identidades étnicas o regionales se favorecen por el avance de la globalización (Vizcaíno 2004).

El movimiento a favor de las minorías y las identidades locales es un movimiento cuyos principales defensores son los líderes de las minorías y también actores internacionales. Hay otro argumento para explicar el avance las minorías y sus identidades. Más que una reacción frente a la globalización, las minorías al parecer están recuperando su identidad y demandando derechos para suplir al Estado que ha fracasado en la promesa de justicia social, libertad e igualdad (Brown, 1998). Así, se cree que tanto los individuos como los grupos culturales están encontrando en la etnicidad una forma renovada de las promesas de justicia social. El argumento es interesante puesto que conduce a un pro-

blema todavía mayor: la pérdida de capacidades del Estado en los tiempos de la globalización, lo cual implica una transferencia de poder a organismos internacionales y a actores locales.

El argumento, como se ha señalado, también supone un decrecimiento de la identidad compartida, es decir de los valores y creencias asociados al Estado-nación. En buena medida este supuesto se explica por los principales procesos referidos con relación a la construcción de las identidades locales: la pérdida de confianza en las instituciones del Estado y el fracaso de éste para cumplir con la justicia social, el debilitamiento del Estado y con ello una pérdida de significación del discurso nacionalista de Estado y su intervención directa en la vida social y económica. En un breve estudio Valaskakis ha argumentado cómo el Estado, luego de un largo proceso de construcción, comenzó a perder soberanía a partir de la intensificación de la globalización (Valaskakis, 2001).

Asociado a los procesos anteriores, hemos asumido que la identidad continental o "global", expresada bajo el ideal de pertenencia a una ciudadanía europea, hispana o mundial, se ha incrementado. En pocas palabras, se ha asumido con frecuencia que las identidades locales y las continentales o mundiales se han incrementado, mientras que ha decrecido el sentimiento de pertenencia al Estado-nación.

Sin embargo, creo que es necesario cada vez más discutir estos supuestos, particularmente luego de que la guerra "antiterrorista" de los Estados Unidos y los sentimientos de fracaso del multiculturalismo parecen favorecer el regreso del Estado-nación y el freno de la globalización y de la construcción de las minorías culturales. Sugerí esta idea en un estudio previo (Vizcaíno 2004: 173, 174), aunque Lourdes Arizpe lo ha explicado excepcionalmente y ha ofrecido algunas ideas novedosas relacionadas con el nacionalismo de Estado, especialmente en Estados Unidos, y

el sentimiento de fracaso del acomodo y reconocimiento de las minorías en Europa (Arizpe, 2005).

DISCUSIÓN DE LOS ARGUMENTOS Y ALGUNOS DATOS SOBRE IDENTIDAD

Quiero ahora discutir estos argumentos. Como he mostrado, entre éstos se nos presenta como central que la identidad local o étnica está aumentando mientras la identidad asociada al Estado-nación decrece y este proceso doble se halla vinculado al proceso de globalización. La Gráfica 2 muestra las respuestas de la población cuando se le pide que se autoadscriba a una de las siguientes regiones geográficas: a la localidad o pueblo, a la región o provincia, al país o nación, al continente y al mundo. Los datos, tomados de la Encuesta Mundial de Valores,[1] comparan México, Estados Unidos y Canadá. Además, permite una comparación en el tiempo, en un periodo de veinte años que va de 1981 a 2000-2001.

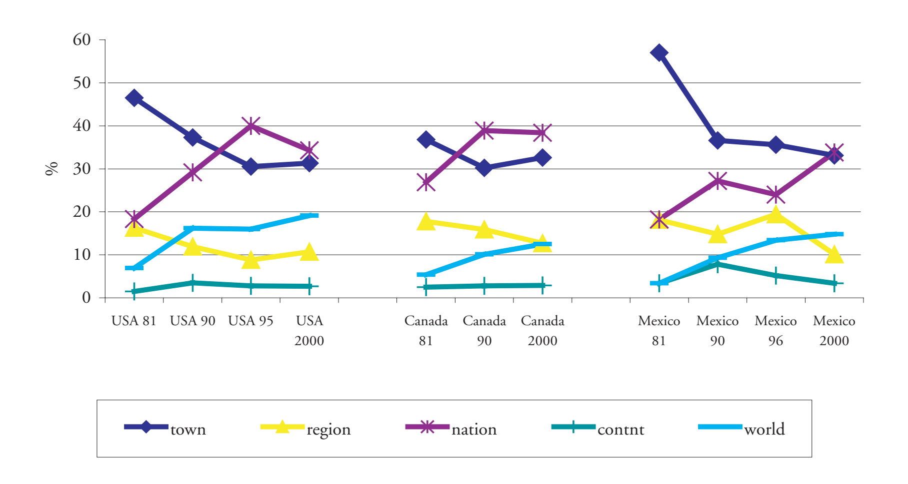
Estos indicadores permiten, por una parte, revisar las teorías asumidas y, por otra, conocer información acerca del sentido de pertenencia e identidad que en sí misma es significativa.

La gráfica muestra semejanzas en la evolución de los cinco indicadores para cada uno de los tres países. Vemos que tanto en Estados Unidos como en Canadá y México, la proporción de personas que respondieron pertenecer a la localidad donde viven, antes que a la región, al país o al continente y al mundo, decreció entre 1981 y el año 2001. Mientras en Estados Unidos pasó de casi 50% a 32%, en México pasó de 58 a 33%. En aquel país se perdieron 18 puntos porcentuales y en éste 25. En Canadá el decrecimiento también existió aunque fue menor.

[1] Para recoger los datos de la Encuesta Mundial de Valores he seguido dos fuentes: Inglehart (2004) y www.wvs.com.



GRÁFICA 2
PERTENENCIA A GRUPO GEOGRÁFICO



Llama la atención que en los tres países aproximadamente esta respuesta se conserva al final del periodo en la misma proporción; asimismo, que en México el cambio ha sido mucho mayor en un periodo relativamente corto. En cualquier caso, es notable que no obstante la pérdida de personas identificadas con la localidad todavía este indicador se mantiene relativamente alto en comparación con los otros. A su vez, no puede dejar de advertirse que hasta hace algunos años la mayoría de la población se identificaba principalmente con su localidad, pueblo o municipio.

Paralelamente, la proporción de personas que respondieron pertenecer a la región decreció entre 1981 y el año 2000. Aquí también se observa la misma tendencia en los tres países, que en términos generales pasa de 18 a 10%. Este indicador y el anterior nos revelan que ha decrecido la identidad primaria.

Donde se muestra un crecimiento muy significativo es en el número de personas que respondieron pertenecer a la nación (país) y al mundo. Es decir, a diferencia de la identidad primaria, el sentimiento de pertenencia a comunidades más amplias ha crecido. Y, otra vez, el fenómeno es semejante en los tres países. El sentimiento de pertenencia a la nación o país, al Estado-nación, se ubica al final del periodo entre 33 y 39%. En los tres casos hay un cambio significativo, especialmente en Estados Unidos y México donde el indicador se incrementa en 15 puntos.

El número de personas que respondieron pertenecen al mundo también aumentó significativamente. En términos proporcionales, subió incluso un poco más del doble. En Estados Unidos pasó de 7 a 19%, en Canadá de 7 a 12 y en México de 6 a 15%.

En cuanto a la proporción de respuestas de personas que declararon pertenecer al continente, podemos advertir que casi no cambió, que en los tres países se conserva muy uniformemente (alrededor de 4%) y que en términos comparativos es un indicador muy bajo si lo leemos junto a los otros cuatro. Especialmente es bajo si consideramos, por ejemplo, que en Europa la identificación con el continente es creciente.

Habíamos señalado, siguiendo los criterios generalmente asumidos en la teoría, que se ha establecido casi como un hecho el decreciente sentimiento de pertenencia a la nación-Estado y el aumento de la identificación con la localidad o pueblo y con la identidad global. Cabe, aquí formular algunas precisiones. Primero, la identificación con el pueblo no ha crecido, por el contrario es decreciente. Más bien, la identificación alta con la localidad ha comenzado a desvanecerse conforme se intensificó la globalidad. En cambio, y a diferencia de lo que se cree con frecuencia en la teoría, la identificación con la nación-Estado es creciente. Esto llama la atención si consideramos la pérdida de

capacidades del Estado para intervenir y regular la vida social y económica y si consideramos también la intensificación de la globalización.

Este tránsito hacia identidades más amplias, sin embargo, no niega el resurgimiento de movimientos étnicos. No niega, por ejemplo, la importancia que en las últimas dos décadas asumió el proceso a favor de la autonomía de Québec y los pueblos indios de Canadá o el movimiento a favor de las comunidades indígenas en México. Pero es evidente, sin embargo, la creciente cultura que identifica a las personas con imaginarios más amplios, como la nación-Estado o el mundo.

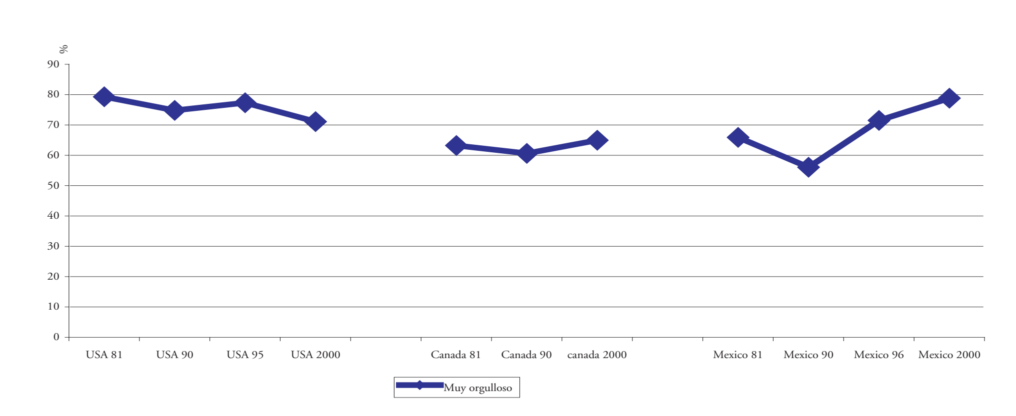
Sí coinciden, en cambio, estos datos con las hipótesis que suponen una creciente cultura global. Pero en este momento, a casi cuatro años de los atentados de septiembre de 2001 en Estados Unidos y los siguientes sucesos que llevaron a la guerra contra los gobiernos de Afganistán e Iraq, el contexto global ha cambiado y no cabe duda que hemos pasado a fortalecer una tendencia a favor de los Estados. Con ello, y especialmente en Estados Unidos, creo que los siguientes años posteriores al 2001 revelan un incremento en la identificación con el Estado-nación y muy probablemente un freno de la identificación con el mundo.

Algunos otros datos parecen corroborar que la identificación con la nación-Estado no han decrecido. En la Gráfica 3 se presenta la proporción de personas que en Estados Unidos, Canadá y México respondieron estar muy orgullosos de su nación o nación-Estado. En los tres países la respuesta es muy alta y, a su vez, es creciente.

Llaman la atención dos cosas: primero, que el proceso de globalización parece no haber afectado el orgullo de la población por pertenecer a su identidad nacional. Como se ve, puede afirmarse que este indicador casi no cambia. En los tres casos hay un decrecimiento, seguido de un ascenso. Y se puede decir que

en ninguno de los tres casos representados parece suscitarse un cambio importante. Lo segundo, radica en la alta respuesta de la gente que responde sentirse muy orgulloso de pertenecer al grupo nacional.

GRÁFICA 3
ORGULLO DE PERTENENCIA A LA NACIÓN



Pero decía antes que la reciente identificación con la identidad nacional y el decreciente peso de la identidad local, no necesariamente niega el resurgimiento de la etnicidad o de las identidades locales. En las Gráficas 4, 5 y 6 se muestran, para México, Canadá y Estados Unidos las respuestas de las personas cuando se les preguntó a qué grupo étnico o cultural pertenecen, antes que a cualquier otro.

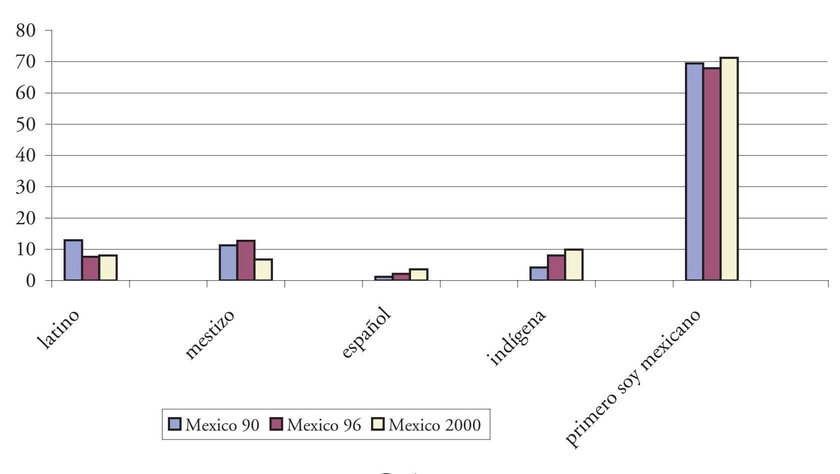
De los tres casos, el de México muestra un resultado muy interesante que se diferencia de Canadá y de los Estados Unidos. En el cuadro de aquel país, la respuesta "ante todo soy mexicano", aquí el indicador más significativo de la identidad compar-

tida o identidad de la nación-Estado, alcanza poco más de 70%. Incluso se incrementa entre 1990 y el año 2000. Este nivel es muy alto si lo comparamos con indicadores semejantes de los otros dos países. Para Estados Unidos, la respuesta "ante todo soy americano" llega apenas a 38% en el 2000, aunque es cierto que puede advertirse un incremento importante entre 1990 y el año 2000 de poco más de 10 puntos porcentuales. Para Canadá, a su vez, la respuesta sólo soy canadiense, o primero soy canadiense, rebasa 50%. En cualquier caso, este indicador que define la identidad es muy superior en México. Quizá, pues, tenga razón Huntington cuando se preocupa por la identidad de los Estados Unidos (Huntington, 2004). La identidad mexicana es mucho más fuerte que aquella y en Canadá ha logrado resolver la existencia de la diversidad cultural e identitaria.

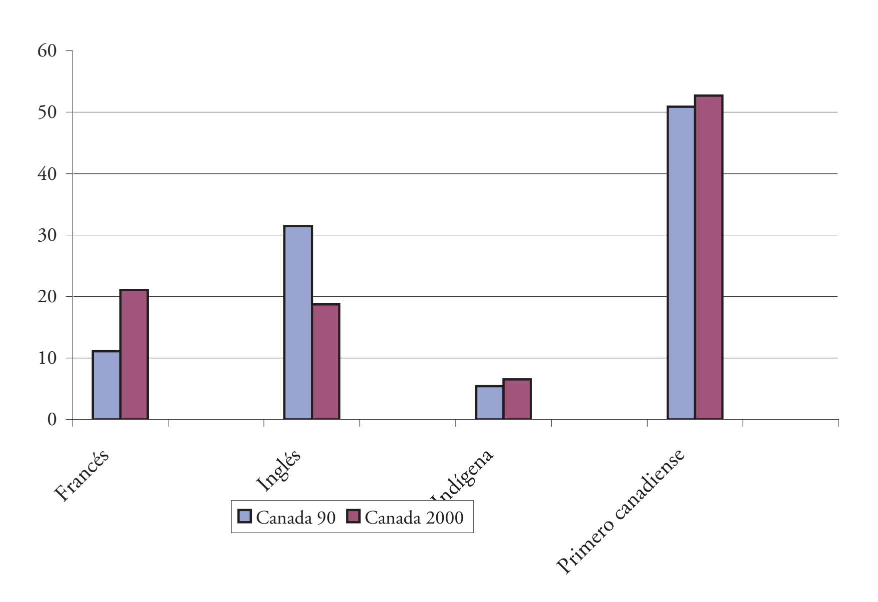
Otro dato interesante de este cuadro consiste en el grupo de personas que se autoadscriben con una minoría cultural. Para México los indígenas, para Estados Unidos los asiáticos y los hispanos, y para Canadá los franceses y los indígenas. Mientras en México este componente llega a 10%, en Estados Unidos y Canadá la suma de las minorías alcanza 20%.

Pero hay que advertir, especialmente, que la creciente diversidad en Estados Unidos, que en sí misma supone un problema muy interesante, o que la creciente respuesta de población que en México o Canadá corresponde a la pertenencia a grupos no mayoritarios, no necesariamente se contradice con el sentimiento de pertenencia al Estado-nación como un ámbito territorial de identidad ni tampoco inhibe el orgullo nacional.

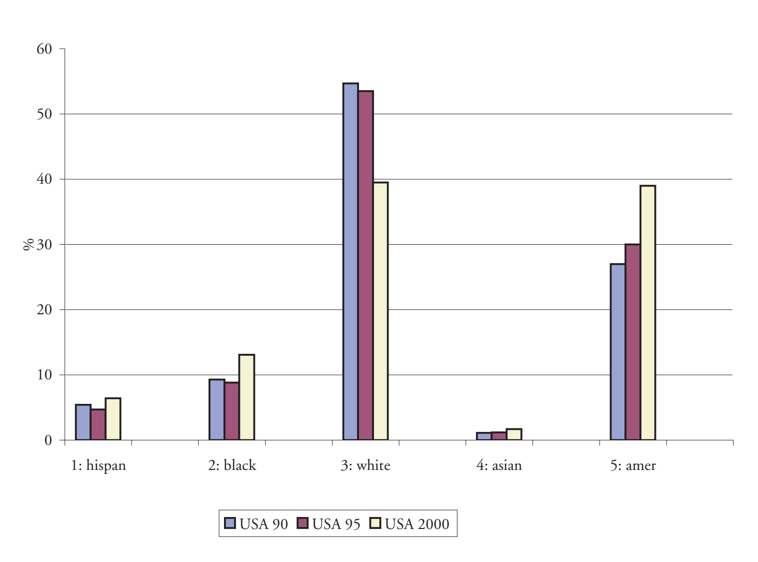
GRÁFICA 4
AUTOADSCRIPCIÓN CULTURAL EN MÉXICO



GRÁFICA 5
AUTOADSCRIPCIÓN CULTURAL EN CANADÁ



GRÁFICA 6
AUTOADSCRIPCIÓN CULTURAL EN ESTADOS UNIDOS



CONCLUSIONES

México aparece como un país más homogéneo, es decir, desde la óptica de los intereses del Estado y de las elites políticas, posee un grado de identidad nacional más alto que el de los Estados Unidos y el Canadá. Esto se muestra en los indicadores de autoadscripción cultural, tanto por lo que se refiere a la pertenencia al grupo que mejor define la identidad de la nación-Estado como por la mayor homogeneidad, aunque es cierto que los otros dos indicadores que aquí hemos seguido: orgullo nacional y autoadscripción geográfica son muy semejantes en los tres casos.

La segunda conclusión radica en el hecho de que en los tres casos hay una alta identidad según los indicadores de orgullo de pertenencia. Es cierto que el indicador de autoadscripción geográfica no es tan evidente, en tanto que la autoadscripción local y regional siguen siendo muy importantes; sin embargo, la au-

toadscripción a la nación-Estado alcanza poco más de la tercera parte de las respuestas en un proceso ascendente.

En cuanto a la discusión con los argumentos asumidos, hay que decir:

1. A diferencia de la hipótesis que sostiene el crecimiento de las identidades locales, existe una tendencia al decrecimiento de éstas.
2. También a diferencia de lo esperado, podemos advertir un crecimiento de la autoadscripción a la nación.
3. En cambio, la autoadscripción al mundo como un todo parece que sigue en ascenso, al menos hasta el año 2000.
4. Finalmente, creo que podemos asumir el debilitamiento del Estado, empero los elementos de identidad no parecen decrecer de acuerdo a los indicadores de orgullo de pertenencia a la nación y de pertenencia al grupo que define la identidad del Estado- Nación.

OBRAS CONSULTADAS

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Arizpe, Lourdes (2005). “Razones del regreso del Estado”. Conferencia dictada en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, febrero de 2005.

Beck, Ulrich (2002). “The Terrorist Threat: World Risk Society Revisited”. *Theory Culture and Society*, vol. 19, núm. 4. pp.39-55.

Brown, David (1973). “Why is Nation-State so Vulnerable to Ethnic Nationalism?”. *Nations and Nationalism*, vol. 4, núm. 7. pp.1- 15.

Canovan, Margaret (2000). “Patriotism Is Not Enough”. *British Journal of Political Science*, vol. 30, núm. 3. pp.413-423.

Dittgen, Herbert (1999). "World without Borders? Reflections on the Future of the Nation-State", *Government and Opposition*, vol. 34, núm. 2. pp.161-

Gagnon, Alain y Tully, James, ed. (2001). *Multinational Democracies*. Reino Unido, Cambridge University Press.

Guibernau, Montserrat (1999). *Nations without States*. Cambridge, Reino Unido.

Hobsbawn, E. (1991). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Editorial Crítica. Edición revisada y ampliada.

Inglehart, Ronald, Miguel Basañez y Jaime Díez (2004). *Human Beliefs and Values. A Cross-Cultural Source Book Based on the 1999-2002 Values Survey*. México, Siglo XXI.

Inglehart, R. y Klingemann, H. (2000). *Genes, Culture and Happiness*. MIT Press.

Inglehart, Ronald (1997). *Modernization and Postmodernization*. Estados Unidos de America, Princeton.

Índice de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas (2004). En: www.hdr.undp.org/hd/. Consultado: 10 de febrero 2005.

Nagel, Klaus-Jürgen (2001). "The 'Europe of the Regions' and the Identity Politics of Nations without States", *Scottish Affairs*, vol. 36, núm. 48.

Nielsen, Kai (1999). "Cosmopolitan Nationalism". *Monist*, vol. 82, núm. 3. pp.446-469.

Nielsen, Kai (2003). "Toward a Liberal Socialist Cosmopolitan Nationalism". *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 11, núm. 4. pp.437-463.

Ommen, T.K. (1997). *Citizenship, Nationality and Ethnicity*. Cambridge, Reino Unido, Polity Press.

Seton, Kathy (1999). *Fourth World Nations in the Era of Globalization. An Introduction to Contemporary Theorizing Posed by Indigenous Nations*. www.cwis.org/fwj/41/fworld.html.

Smith, Anthony (2000). *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Hanover, University Press of New England.

Source OCDE. http://www.sourceoecd.com/content/html/

Stahn, Carsten (2001). "Constitution Without a State? Kosovo Under the United Nations Constitutional Framework for Self-Government". *Leiden Journal of International Law*, vol.14, núm. 3.

Valaskakis, Kimon (2001). "Westfalia II: por un nuevo orden mundial". *Este País*, núm. 126, septiembre. pp.2-13.

World Values Surveys 1981-1990-1995. En: www.worldvaluessurvey.org/services/index.html. Consultado 3de febrero, 2005.

Identidad nacional y carácter cívico político en el México de la transición política

Héctor M. Cappello[*]

Introducción. Perspectivas teóricas y dificultades conceptuales

No cabe duda que uno de los problemas conceptuales más arduos para trabajar en las ciencias sociales es el que corresponde a la "identidad nacional". Acusa esta dificultad debido a que en la ingeniería conceptual sobre la que discurren todas y cada una de las ciencias sociales, se deduce tanto una estructura subyacente, una arquitectura de espacios muy crudamente delineados como un patrón difuso de procesos multidimensionales inferidos. En la literatura especializada se asume a la identidad nacional como algo dado o ya comprendido y, en la mayoría de las ocasiones, se recurre a la ejemplificación tomando como representación de este término una construcción simbólica o empírica, sin preocuparse si tal representación es válida, confiable y representativa. Es decir, se obvia la definición y a partir de allí se va a la comparación supuesta para definir características: a) de comportamientos personales o colectivos, b) de formas de pensamiento peculiares

* Psicólogo social del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM.

o conspicuos y c) de tendencias universales o endógenas en las formas de vida que asumen ciertos colectivos humanos.

Muchas veces los distintos especialistas pasan del concepto de identidad nacional al concepto de carácter nacional como si fueran idénticos o si trataran de algo extremadamente semejante, lo cual trae como consecuencia una verdadera confusión en las implicaciones que se derivan. Sin embargo, la antropología cultural clásica, derivada de las necesidades del *foreign office* inglés por entender las peculiaridades de los colectivos coloniales para introducir cambios o controles con la menor dificultad y oposición de los mismos, construyó una serie de enunciados etnocéntricos para explicar culturas ajenas a la occidentalidad.

De igual manera, la psicología clínica basada en supuestos psicoanalíticos (Freud, Jung, Adler, Fromm), o la psicología de James (estados de la conciencia), Thorndike (procesos de aprendizaje) y Angel (organicismo funcionalista), estos investigadores norteamericanos, construyeron tipologías descriptivas sobre naciones distintas a la americana para derivar estrategias de influencia social que pudiesen ser aplicadas a poblaciones en Guerra, liberadas o invadidas, o a inmigrantes de etnias diferentes a las europeas y americana anglosajona y con ello establecer un mejor control social.

Estas aproximaciones, o teorías, tuvieron una extraordinaria difusión y aceptación en el ámbito intelectual y científico mundial, considerándoseles como autoridades sobre las psicologías de los nacionales. El problema epistémico que se originó de manera muy significativa, fue el aceptar que a partir de ciertos criterios universales, cuyo modelo de comparación se daba por supuesto, ser el "occidental europeo-norteamericano", se establecía una norma de diferenciación con lo no "occidental no europeo-norteamericano. Por supuesto que esta estrategia siempre terminó en el establecimiento de una tabla de valores, en la

cual se crean identificaciones, a partir de que tanto se diferencia el evaluado del evaluador. De esa manera los colectivos más diferentes al evaluador fueron considerados de forma semejante a la Europa de la Ilustración como: "el buen salvaje" (Rousseau), o, en la época española de la colonia poseedores de alma (Bartolomé de las Casas), y ya en estos tiempos modernos como personas colectivizantes *versus* personas individualizadas (Hofstede, 1980; Triandis, C. H. *et al*, 1988).

Las descripciones literarias de los *ethos* de Benedict, influyeron por más de tres décadas los trabajos de antropólogos y de psicólogos clínicos. Gorer (1950) y M. Mead (1951), continuaron con procedimientos y conceptos semejantes a Benedict (1934), aunque explicitaron más la correspondencia de sus teorías con el psicoanálisis (carácter) y con patrones de personalidad sin que se relacionaran muy estrictamente con teorías psicológicas específicas. Más adelante se acuñó el concepto de *personalidad modal* (Linton, 1950), buscando que la media de los resultados en las escalas evaluativas expresaran la *personalidad modal* de grupos nacionales o étnicos.

En América Latina, en muchos de los trabajos de intelectuales del siglo XIX y principios del XX, se nota la influencia de los pioneros en la investigación antropológica europea y americana, sobre todo en las ideas que apuntaron para explicar por qué Latinoamérica, a pesar de haberse independizado y de ser en lo natural territorios muy ricos, continuaba sin desarrollarse y exhibía carencias insultantes ya en pleno siglo XX. Así, Ramos, en 1927, manifiestaba los desafíos a que se enfrenta la nación mexicana al arribar a un mundo "donde prácticamente ya todo estaba repartido". La nación estaba teñida de un profundo complejo de inferioridad desarrollado en su experiencia de ser un producto del coloniaje y de una historia llena de continuos fracasos.

Carlos O. Bunge (1918), abuelo del filósofo Octavio Bunge, Arguedas (1909, reed. 1973) y García Calderón (1912) emplearon las teorías de Spencer (1876) y de LeBon (1896) para plantear que en virtud del determinismo racial, la baja calidad de las razas indias, y la pequeña cantidad de sangre blanca, disponible durante la constitución de nuestras poblaciones iniciales, contribuyeron a la creación de un cierto mestizaje de "carácter inestable", a la que se le atribuyó la responsabilidad del desorden en el que se sumergieron las naciones latinoamericanas. Nim Frías (1907) aun siendo partícipe del grupo "Arielista" al analizar la situación de las naciones latinoamericanas considera que deben su fatal estado de atraso sociocultural y económico a su estirpe racial. Señalaba que sólo Uruguay y Argentina tenían el mayor valor en tanto que no poseían demasiados componentes indígenas en su estructura étnica. Rodó, por su parte, oponiéndose al cientificismo positivista predominante del siglo XIX, consideró que Latinoamérica era heredera de lo mejor de la tradición humanista y del genio latino; y, en oposición al materialismo sajón, Latinoamérica cifraría su destino en el impulso al espiritualismo, la creatividad, el arte y la libertad como fundamento del rescate de la latinidad.

En México, en la rebelión contra del positivismo se expresaron ideas más revolucionarias. Las filosofías de Schopenhauer, Nietzche, Stirner, Boutroux y Bergson sirvieron como el ariete teórico contra el fatalismo materialista. Plantearon que era la libertad del hombre el problema fundamental, particularmente frente a un mundo ávido de concepciones mecanicistas, en donde no se ofrecía nada, particularmente "nuevo".

Vasconcelos, Caso y Henríquez Hureña, tomando las concepciones del vitalismo bergsoniano, indicaron que "la vida es una reacción", "impulso que tiende a liberarse del control de las leyes materiales" (1950, 1914, 1960). Explicitaron una autono-

mía frente al mundo mecanicista de la materia. Como expresé en otro trabajo, el amor, el desinterés, la voluntad y la intuición son las constantes, en estos autores, que dan significado trascendente al comportamiento humano. Con ellos se inicia la historia del redescubrimiento de América. Su idea de la "restauración de los valores nativos" da origen a un fuerte movimiento indigenista y nacionalista (Vasconcelos, 1950; Tamayo, 1922; González Prada, 1946; y Díaz de Medina, 1954).

Por su parte, Reyes (1955) mantiene una actitud intelectual ecuánime frente al desbordante "jingoismo" cultural del indigenismo y del racismo. Contempla la idea de la "Raza Cósmica" de Vasconcelos atemperada por la concepción de Waldo Frank (1929), un intelectual norteamericano afincado en México, quien planteaba que tanto Latinoamérica como Estados Unidos creaban un hombre nuevo, unidos por la "peculiar energía del nuevo mundo" y "el anhelo de la realización de un todo armonioso"; a pesar de las diferencias entre amabas culturas, en donde en Estados Unidos hay un orden al que le falta vida, mientras que en el otro: hay una vida al que le falta orden.

Una generación posterior, con Paz (1950), Zea (1955), Martínez Estrada (1960) y Ramos (1934) mismo, consideraron que en la introspección del carácter nacional podrían encontrarse los anhelos, preocupaciones y conflictos que explican por qué los latinoamericanos no han podido encontrar la "Paz de espíritu" que requieren para romper con añejas dependencias y encontrar un camino hacia la modernidad.

El desarrollo de la cultura sociológica y económica adicionó a los problemas de la subjetividad los problemas de la objetividad social, para explicar nuestro crónico subdesarrollo como países. Nuestros problemas no sólo dependen de una identidad difícilmente conformada sino, también de un sistema de condiciona-

mientos económicos mundiales, que mantienen las disparidades de todo género entre los países.

MÉXICO: LA DIFÍCIL CONSTRUCCIÓN DE UNA NACIÓN

La construcción de la nación mexicana, en sus distintos períodos y momentos, hace surgir, primero el discurso de lo que considera como una identidad propia, a veces sólo enunciada, otras, mejor concebida, pero en cualquier caso apropiada al sistema que se quiere dar como sustento de integración de la nación mexicana; y después, la construcción formal de las instituciones que deben normar y aglutinar las relaciones sociales de las colectividades. Parte fundamental de este parto de nación es el desarrollo de la concepción del Estado como producto de la integración de instituciones y ciudadanos. México, así lo anuncia con la Constitución de Apatzingán de 1812 (México como insurgente) con la idea de una nación libre con la esclavitud abolida; la de 1824, que plantea la república federal (México democrático y federalista); la de 1857 que toma al liberalismo como el "leiv motiv" que regula las relaciones entre instituciones y ciudadanos, (México republicano, federalista, moderno, afianzado en la propiedad privada); y, la de 1917, que aúna a las concepciones liberales, las concepciones socialistas del derecho obrero y campesino (México revolucionario, nacionalista y reivindicativo de la historia pre-cortesiana) que regulan las relaciones del trabajo con el capital tratando de prevenir los excesos injustos sobre la fuerza de trabajo y que reconoce los derechos colectivos de los grupos indígenas.

Aunque la Independencia, la Reforma y la Revolución Mexicana son parteaguas de nuestra historia social y económica, y sus actores divergen en sus contextos culturales e ideológicos, de alguna manera sus objetivos, intenciones, logros y errores al

paso del tiempo se sincretizaron, hasta conformar el *corpus* de la identidad de nuestro modelo más logrado. Modelo que comenzó a desdibujarse cuando el Régimen revolucionario comenzó a eclipsarse y cambiar de una sociedad eminentemente agraria a una sociedad precariamente industrial. Hasta convertirse en una sociedad industrializada con una identidad compleja, y difícilmente comprendida, debido, tanto a su propia transmutación socioeconómica, a la contradicción con sus rastros culturales más permanentes y su alineación con la apertura de un nuevo paradigma societario la "Globalización", como a la racionalidad extrema del Mercado y la utopía neoliberal.

LA IDENTIDAD NACIONAL EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

El período idílico entre los mexicanos y sus gobiernos se dio aproximadamente entre 1930 y 1968. Época en que se logró la plena institucionalización del Estado surgido de la Revolución Mexicana. Plutarco Elías Calles fue el principal artífice de este suceso. Se significó por terminar de pacificar al país y ser un período que inicia un proceso de mejoramiento socioeconómico, lo cual hizo que se recuperaran los índices del crecimiento de la población, se mejorara notablemente la salud pública, hubiera avances muy significativos de la educación, particularmente la básica. Se iniciaran campañas eficaces contra el analfabetismo, se apoyaran los movimientos culturales, los que con fuerte acento nacionalista desenvolvieron exitosamente las artes gráficas, la literatura, la radio, el cine, la televisión y la educación superior, los cuales vivieron una época relativa de bonanza.

Por otra parte, la producción del campo alcanzó niveles de producción significativos (un México exportador de alimentos) y se inició el despegue del desarrollo industrial, lo cual aumentó

notablemente el empleo, y con ello, se produce una movilidad social sin precedente. Las clases medias se incrementaron. Curiosamente, este proceso se empató con la Segunda Guerra Mundial, lo cual, favoreció a México con respecto a los intercambios comerciales y mejoró mucho su balanza de pagos. Aun terminado el conflicto bélico, el efecto se continuó hasta muy avanzada la década de los 60. Esto fue ayudado por la implantación de una política industrial proteccionista que estableció una severa restricción a la importación de productos extranjeros, mientras fueran producidos por industrias mexicanas. Este ciclo de la historia reciente mexicana desarrolló una identidad vigorosa, densa y contradictoria con una clara orientación nacionalista.

El costo de este crecimiento socioeconómico desaforado fue el de establecer un Estado fuerte y una ciudadanía débil. Un gobierno exageradamente paternalista y autoritario. Una ciudadanía políticamente apática y una democracia apócrifa. Por otra parte, el establecimiento de un mundo dominado por la bipolaridad de dos grandes potencias, hizo que éste fuese un espacio de lucha soterrada entre estas potencias, cuyo control expresado líricamente por los términos de la Guerra Fría, impuso en todo el mundo, un control paranoico, el cual se impuso en todos los países satélites, a costa de coartar libertades individuales, los derechos humanos y el libre juego de las organizaciones políticas. México no fue la excepción. La represión de los movimientos de los ferrocarrileros y de los maestros en el 58 fue un preludio del horror que después se asentaría tanto en México como otras partes de Latinoamérica y del Mundo.

Paralelamente a este proceso, Estados Unidos, la Europa desarrollada y Japón potenciaron la aplicación intensiva de capital a las empresas hasta desarrollar las grandes transnacionales. Se intensificó la aplicación de la ciencia y la tecnología a los procesos productivos y organizacionales; se desarrollaron los medios

masivos de comunicación como arietes para la reproducción del modelo de vida cosmopolita de las colectividades; se estratificaron económicamente a los países, con lo que se aceleró el proceso de internacionalización de la economía, y de paso, de todos los sistemas sociales, culturales y políticos. Esta estrategia generó a nivel mundial la aparición de los movimientos contestatarios del 68, que marcaron la aparición de una nueva era societaria, movimientos revestidos de un aparente espontaneísmo *anti-anti*, pero en realidad de corte anti-autoritario. Fue como el inicio de un fuerte movimiento que prohijaba a la vez, el reclamo de los derechos humanos, las libertades políticas y el anuncio del maridaje entre una confusa orientación individualista, los *mass media* y el mercado, las reformas políticas y la apertura hacia el mundo y el crónico desempleo.

La identidad nacional en el México de la crisis

Ante las contradicciones propias del modelo de desarrollo, de *sustitución de importaciones*, el ascenso de una oligarquía posrevolucionaria, el desplome de la moral republicana de los gobiernos, la aparición de una desenfrenada corrupción en los puestos públicos, y la incapacidad de la iniciativa privada nacional para modernizar sus procesos de organización y productivos, hicieron su parte para que el milagro mexicano hiciera agua y entrara en una crisis económica con graves concomitantes sociales, políticos y culturales.

Dicho modelo de desarrollo empujado, además, por las transformaciones que a nivel mundial, impulsaban los poderosos centros financieros internacionales, pero que, al menos como una ventaja en el país, abrió la coyuntura para el preludio, del nacimiento del ciudadano, con base en una incipiente, pero no

menos trascendente reforma política. Y el inicio, a su vez, de una interminable transición política.

De 1968 a la fecha se han introducido continuas reformas que legalizan un nuevo estatus político y regulan formas de participación electoral más justas, aunque todavía inequitativas para constituir una democracia, pero aún no indemne a su secuestro por partidos políticos oligárquicos, a la corrupción pública y al crecimiento lacerante de la pobreza.

La modernización siempre fue el objetivo explícito o implícito de los distintos grupos políticos, que monopolizaron el poder en las distintas etapas de nuestra historia independiente. Pero esa modernización aplicada sin un justo y objetivo análisis de las condiciones de la sociedad ha sido también la causa de las crisis en que se ha sumido el país a lo largo de su historia. No porque se haya alcanzado la modernidad, sino porque la modernidad aplicada sin las necesarias adaptaciones conllevó a la exportación de sus contradicciones hacia los países en formación, que no tenían forma de defenderse de sus catastróficos efectos.

Sin embargo, debemos aclarar, que la actual, última y prolongada crisis que nos envuelve, contiene características y eventos mucho más vastos e insidiosos, que las que se dieron con la independencia, los movimientos de Reforma del siglo XIX y la Revolución de 1910. El impacto de los nuevos cambios se resienten aquí y en todo el mundo a una escala inimaginada. El Estado Nacional, particularmente, es víctima puntual de estos cambios. Sus ámbitos de acción se disminuyen, al igual que sus facultades y capacidades de planeación e intervención económica y política, reduciendo su rol a sólo ejercer funciones administrativas, representar al país en las relaciones internacionales y mantener la seguridad pública. Las compañías transnacionales, los organismos políticos internacionales, y las instituciones mundiales de la banca y el comercio, dictan lo que los gobiernos deben

"sensatamente" realizar, reduciendo con ello cada vez más el ámbito de las soberanías nacionales. Inclusive, se presiona para que muchas de las funciones públicas tales como la educación, el cuidado de la salud, la seguridad social, la administración de presidios y recolección de basura, pasen a manos de la iniciativa privada. Con ello, las identidades levantadas desde la aparición de los estados nacionales entran en crisis, se disuelven, cambian y se reducen. Pareciera como si el modelo fuese "estados pequeños, identidades individuales", sectorizadas, y cosmopolitas, generando en el ámbito político un proceso cada vez más acentuado de rompimiento de la cohesión de las ciudadanías con sus Estados Nacionales.

LAS TRANSFORMACIONES MUNDIALES RECIENTES Y LAS IDENTIDADES COLECTIVAS

Como señala Ulrich Beck (1994): 1989 *pasará a la historia como la fecha simbólica del final de una época*. Este autor supone que al igual que el bloque comunista, Occidente se ha visto afectado profundamente. Al respecto, Giddens nos dice:

> No significó este acontecimiento un triunfo del bloque occidental. Al menos en lo que tradicionalmente se obtiene por haber vencido en una guerra. El proceso que colapsó al régimen soviético se había venido gestando silenciosa pero eficazmente, con los cambios producidos por una nueva revolución científica, que llevó al campo de las relaciones productivas una creativa tecnología que multiplicó la eficiencia de las organizaciones industriales, empresariales y financieras (Giddens, 1990: 57).

Los sistemas financieros son los que se han beneficiado de los réditos de tales cambios. El socialismo burocrático —el so-

cialismo real como han dado en llamarle— no pudo encontrar la forma de transformarse de manera tal que pudiese competir mundialmente con óptima eficiencia, avanzar la ciencia y el desarrollo de la tecnología, establecer mejores defensa y capacidad de respuesta militares y asegurar, al mismo tiempo, una tasa de desarrollo socioeconómico, que garantizase nivel de vida aceptable a sus poblaciones, y permitiese en el mediano plazo el necesario cambio de sus sociedades hacia un cierto tipo de democracia, que diera garantía a los grupos y clases sociales a evolucionar hacia una sociedad de ciudadanos con derechos tanto colectivos como individuales asegurados.

Montesquieu ha señalado enigmáticamente que "las instituciones fracasan víctimas de su propio éxito" (citado por Giddens, 1990). El éxito de la sociedad dominada por el capitalismo financiero sobre cualquier otro tipo de organizaciones políticas y económicas ¿se puede extrapolar de manera irrestricta hacia todos los espacios geopolíticos sin que se pierdan o terminen, como señala Ulrich (1986), sus fundamentos físicos, culturales o sociales? ¿Cómo podemos considerar el resurgimiento de los movimientos nacionalistas, el racismo y la intolerancia prejuiciosa en Europa? ¿Son respuestas iniciales a la frustración que produce el acelerado proceso de la globalización? Recordemos que después de los 60, en toda Europa se inició un proceso de reconstrucción de muchas de sus instituciones más sólidas, particularmente los regímenes de seguridad social, el reordenamiento industrial que desapareció muchas empresas industriales y comerciales estatales, y la optimización del aparato público —su empequeñecimiento— para hacer adaptables a los estados europeos a su primera estación de la globalización: el mercado común europeo y ahora la constitución de la Unión Europea.

Muchos sociólogos y politólogos europeos (Giddens, 1997; Castoriadis, 1995; Lash, 1997 y Beck, 1986) señalan que la

sociedad industrial se ha resquebrajado y está en proceso de demolición debido a su propio éxito. Ulrich afirma que existe la necesidad de repensar o reinventar la civilización industrial. La sociedad moderna está destruyendo sus formaciones de clases, estratos, ocupaciones, roles de género, familia nuclear, fábricas, sectores empresariales. Esta nueva etapa en la que el progreso puede convertirse en autodestrucción, en la que un tipo de modernización socava y transforma a otro, es lo que Ulrich denomina la fase de la modernización reflexiva. Lo que afirma es que el dinamismo industrial de alta velocidad se está deslizando hacia una nueva sociedad sin la explosión primigenia de una revolución, dejando a un lado los debates políticos y las decisiones de parlamentos y gobiernos. La modernización reflexiva significa un cambio de la sociedad industrial que se produce en forma subrepticia y no planeada, a remolque de la modernización, de modo automatizado, y dentro de un orden político y económico intacto. Implica una radicalización de la modernidad que quiebra las premisas y contornos de la sociedad industrial y abre vías a una modernidad distinta.

La nueva sociedad (social o industrial) nace calladamente. El incremento de la riqueza y la aparición de una sola superpotencia, para los países occidentales produce un cambio en sus orientaciones societarias, tanto en sus ámbitos de vida como en el significado de la sociedad política. Lo cual puede generar una crisis de obscura ambigüedad en que la sociedad industrial será forzada a cambios inesperados.

La mayor participación de la mujer en el trabajo, los nuevos regímenes contractuales del trabajo asalariado, como señala Giddens, que muchos ponderan y lanzan vivas en sindicatos y parlamentos, tiene el efecto de quebrar los antiguos límites entre trabajo y el no trabajo (Giddens, a1990). Debido a que estos cambios mínimos llegan inadvertidamente, sin mayores

conflictos o grandes discusiones, o con el amparo del augurio revolucionario, la introducción de los cambios sociales se dan muellemente, sin que puedan ser detectados por los investigadores sociales, los cuales persisten en sus viejos paradigmas de análisis, cuando la 'modernidad reflexiva' avanza y quiebra quietamente la presente estructura de la sociedad industrial contemporánea (Giddens, 1990).

La modernidad se subvierte por una forma nueva de modernización, la cual requiere de una máxima atención, ya que actualmente se legitima con base en la promesa y logro posible de la seguridad social de los ciudadanos, mientras que la nueva modernidad se fundamenta en la condición meliflua del riesgo. Las bolsas, matrices financieras, surgen inopinadamente en todos los ámbitos de la nueva sociedad producto de las redes selectivas de la modernización reflexiva. Como señala Giddens (*ibid.*, 1990):

> Por una parte implica profundas inseguridades, difícilmente delimitables, en una sociedad entera, con muchas facciones en todos los niveles igualmente difíciles de delimitar. Su dinamismo puede tener consecuencias opuestas. En varios grupos culturales y en continentes diversos va acompañado de enfrentamientos nacionalistas, pobreza masiva, fundamentalismos religiosos, crisis económicas, crisis ecológicas, guerras y revoluciones, esto es, el dinamismo conflictivo de la sociedad del riesgo, en el sentido más estricto (Giddens, 1990).

Debemos, por tanto, plantearnos ¿Qué tipo de crisis sociales resultan de la modernización reflexiva? ¿Qué desafíos políticos están vinculados a los desafíos reflexivos, y que respuestas son concebibles en principio? ¿Cuál es el significado y la implicación de las superposiciones de la modernización reflexiva con desarro-

llos antagonistas: la prosperidad y la seguridad social, la crisis y el desempleo masivo, el nacionalismo, la pobreza mundial, las guerras o los nuevos movimientos migratorios? ¿Cómo pueden decodificarse las modernizaciones reflexivas en constelaciones contradictorias en una comparación internacional e intercultural? ¿Contiene la modernidad, cuando se aplica a sí misma, una clave para su control o auto limitación? ¿O es que ese enfoque desata una turbulencia más en un torbellino de acontecimientos sobre los que no hay control alguno?

En resumen, la sociedad industrial por sus propios efectos deviene en obsoleta. La otra cara de la obsolescencia de la sociedad industrial es la sociedad de riesgo. Se caracteriza por una fase de desarrollo de la sociedad moderna en la que los riesgos sociales, políticos, económicos e individuales tienden cada vez más a escapar a las instituciones de control y protección de la sociedad política. Esto se produce en dos fases: un estadio en que los efectos y autoamenazas son producidos de forma sistemática, pero no se convierten en temas de debate político o en el centro de conflictos políticos. Aquí el autoconcepto de la sociedad industrial sigue siendo predominante, multiplicando y legitimando las amenazas producidas por la toma de decisiones como riesgos residuales (sociedad de riesgo residual).

En segundo lugar, surge una situación completamente distinta cuando los peligros de la sociedad industrial comienzan a dominar los debates y conflictos públicos, políticos y privados. Aquí las instituciones de la sociedad industrial se convierten en los productores y legitimadores de amenazas que no pueden controlar, lo que ocurre es que ciertas características de la sociedad industrial se hacen social y políticamente problemáticas. Por una parte, la sociedad sigue tomando decisiones y emprendiendo acciones según las pautas de la antigua sociedad industrial; pero por otra, los debates y conflictos que se derivan del dinamismo

de la sociedad del riesgo se ciernen sobre las organizaciones de intereses, el sistema judicial y la política.

La sociedad del riesgo no es una opción que se pueda elegir o rechazar en el curso de las disputas políticas. Surge como continuación de procesos de modernización autonomizados que son ciegos y sordos a sus propios efectos y amenazas. De forma acumulativa, o a saltos, y latentes estos procesos producen amenazas que cuestionan y, finalmente, destruyen los fundamentos de la sociedad industrial.

Con el surgimiento de la sociedad de riesgo, los conflictos sobre la distribución de los males se superponen a los conflictos sobre la distribución de bienes (renta, trabajo, seguridad social) que constituyeron el conflicto básico de la sociedad industrial y que se intentaron solucionar con las instituciones relevantes de la sociedad del bienestar. Estos conflictos sobre la distribución de los males pueden interpretarse como conflictos sobre la sociedad distributiva. Surgen en torno a la distribución, prevención, control y legitimación que acompañan a la producción de bienes (impactos ambientales, amenazas a la salud, súper militarización, etcétera).

Hoy las personas no se liberan de certezas feudales y religioso-trascendentales para establecerse en el mundo de la sociedad industrial, sino que se "liberan" de la sociedad industrial para instalarse en las turbulencias de la sociedad global del riesgo. Se espera de los individuos que vivan con una amplia variedad de riesgos globales y personales diferentes y mutuamente contradictorios. Apunta Giddens (1991):

> El yo ha dejado de ser el yo inequívoco, fragmentándose en discursos contradictorios del yo. Ahora se espera que los individuos sean capaces de dominar esas oportunidades arriesgadas sin que puedan, debido a la complejidad de la sociedad posmoderna,

tomar las decisiones necesarias sobre una base bien fundada y responsable" (Giddens, 1991: 83).

Es decir, considerando las posibles consecuencias.

En la sociedad del riesgo, el reconocimiento de la impredictibilidad de las amenazas, provocadas por el desarrollo tecnoindustrial, hace imperiosa la autorreflexión sobre los fundamentos de la cohesión social y el exámen de las convenciones y fundamentos dominantes de la "racionalidad". En el autoconcepto de la sociedad del riesgo, la sociedad deviene reflexiva (en el sentido estricto de la palabra), es decir, se convierte en un tema y un problema para sí misma.

Nos dice Bourdieu, además, que el fundamento ultimo de este orden (¿desorden?) económico situado bajo el símbolo de la libertad, es la violencia estructural del paro, de la precariedad y de la amenaza del despido que implica: la condición del funcionamiento armonioso del modelo micro-económico individualista en un fenómeno de masas, la existencia del ejército de reserva de los parados (sin trabajo) (Bourdieu, 1998).

Lo peor de la globalización es que no es un fenómeno controlado por ninguno de los sujetos participantes. Se ha generado como un agregado de procesos autonomizados, cuyos resultados afectan a todos. La sociedad, levantada bajo el esquema del orden industrializado, se deshace y se reconvierte en una nueva sociedad que enfrenta los efectos no deseados o pobremente previstos en su desarrollo, lo que hemos llamado la sociedad de riesgo.

Esta nueva modernidad reflexiva, ¿qué tipo de identidad colectiva construye? La modernidad es esencialmente un orden postradicional. Las transformaciones del tiempo y espacio, unidas a los mecanismos de desenclave, liberan la vida social de la dependencia de los preceptos y prácticas establecidas. Esta es la circunstancia en que aparece la reflexividad generalizada. Esto se

refiere al hecho de que, la mayoría de los aspectos de la actividad social y de las relaciones materiales con la naturaleza están sometidas a revisión continua a la luz de nuevas informaciones o conocimientos. Esta información o conocimiento no es algo accesorio en las instituciones modernas sino constitutivo de ellas (un fenómeno complicado debido a las muchas posibilidades de pensar en la reflexividad existentes en las condiciones sociales de la modernidad).

Giddens plantea que en este orden de cosas el dinamismo de la modernidad esta constituido por tres grupos de procesos:

1. Separación de espacio y tiempo como condición para la articulación de las relaciones sociales en ámbitos extensos de tiempo y espacio, hasta llegar a incluir sistemas universales.
2. Mecanismos de desenclave. Constan de señales simbólicas y sistemas expertos (ambos en conjunto conforman los sistemas abstractos) Los mecanismos de desenclave disocian la interacción de las peculiaridades de lo local.
3. Reflexividad institucional: utilización regularizada del conocimiento de las circunstancias de la vida social en cuanto elemento constituyente de su organización y transformación.

La universalización significa que nadie puede desentenderse o excluirse de las transformaciones generadas por la modernidad en cuanto a las consecuencias de, al menos, algunos de los mecanismos de desenclave; así ocurre, por ejemplo, con los riesgos mundiales de una explosión nuclear o de una catástrofe ecológica. Todos estos procesos de la modernidad reflexiva vinculan un conjunto de cambios profundos con la naturaleza de la vida cotidiana.

Algunos pensadores contemporáneos plantean que para ser agente de algo, uno debe estar en algún sitio. Pero este sentido

fundamental de integración al lugar ha sido fragmentado entre partes complejas, contradictorias y desorientadoras. El espacio se va convirtiendo en algo más integrado aunque territorialmente fragmentado. Los lugares son específicos y únicos, y sin embargo, en muchos sentidos, parecen genéricos e indistintos. Pareciera que están 'afuera', pero nos olvidamos que han sido construidos por el hombre… Nuestra sociedad guarda información sobre lugares y, no obstante, tiene muy poco sentido del lugar. Y los paisajes que resultan de los procesos modernos parecen mas bien pastiches desorientadores, falsos y yuxtapuestos.

Pero ¿cómo han afectado esos cambios a las relaciones de intimidad personal y sexual? Estas no son simples extensiones de la organización de la comunidad ni del parentesco. La amistad ha sido transformada por la acción de los sistemas abstractos. Ahora lo contrario de amigo no es enemigo, ni forastero, ahora es conocido, colega o alguien que no conozco; el honor ha sido sustituido por la lealtad que no tiene otra base que el afecto personal; y la sinceridad ha sido reemplazada por lo que podemos llamar autenticidad, el requisito de que el otro mantenga una actitud franca y bien intencionada. Un amigo no es aquel que siempre dice la verdad sino que alguien que protege el bienestar anímico del otro. El buen amigo, es decir, aquel cuya bondad permanece incluso en los tiempos difíciles, ha quedado hoy sustituido por el 'compañero honorable'. Dentro de ese *Dédalo*, impuesto por la densidad de los sistemas abstractos, la identidad no es algo ya dado, sino un algo a alcanzarse mediante la selección de opciones pertinentes que la sociedad impersonal nos ofrece. Somos algo en referencia a algo. Ser, independientemente de las relaciones que nos rodean, se convierte en un acto narcisista. La identidad es revelada en la comparación con los atributos de otros y se relaciona de sí con extensos procesos de los sistemas abstractos. Ser como la chica L'Orèal implica no sólo la imagen que se muestra

en el cartel, sino toda la parafernalia que se dispone desde algún lugar que ignoramos, con el efecto de que se identifique el icono con todo lo que se debe disponer para ser como ella.

Se pregunta Giddens: ¿qué ocurre en esta modernidad reflexiva con las identidades colectivas? (Giddens, 1997). Las identidades nacionales se consideran un efecto de la constitución de los Estados Nacionales. Pero para la lógica de la globalización, no son necesarias. Particularmente porque el sujeto directo de la globalización es la persona concreta, el individuo, es el consumidor, el hombre competitivo, el realizador, el que se integra a las reglas del mercado, al que se explota, y al que se manipula con la flexibilización en los contratos de trabajo y se le diferencia de sus pares, mediante una compleja evaluación de sus pericias, antecedentes y competencias. El gremio, el sindicato, frente a las nuevas políticas laborales de esta sociedad de la modernidad reflexiva, son prescindibles, al igual que muchas otras representaciones identitarias colectivas.

LA IDENTIDAD NACIONAL MEXICANA EN EL NUEVO CONTEXTO MUNDIAL

La reforma política que se inicia en México es un proceso paralelo y complementario al proceso de globalización. En la nueva construcción de las instituciones estaduales se han minimizado muchas de sus facultades, se ha adelgazado al Estado para que se acople a los procesos que demanda la nueva sociedad, la cual surge por los procesos autonomizados de la sociedad industrial y de la modernidad. Las crisis económicas se inducen desde afuera y se potencializan por las poco inteligentes decisiones de las oligarquías en el poder. El efecto potencialmente más peligroso para la estabilidad del Estado-Nación es el rompimiento de las bases colectivas de la cohesión social. Podemos enumerarlas: la

minimización de la familia o su virtual desaparición al menos como hoy consideramos a la familia nuclear. La desintegración del sentido de la comunidad al introducir la sociedad del riesgo en la destrucción de las relaciones solidarias de vecinos. Nadie se conoce, ni nadie se relaciona proactivamente con los demás. El vecindario se transforma en un desenclave donde priva la inseguridad y la anomia.

Los programas de estudio y la ingeniería administrativa del pensamiento escolar generan una organización por grupos donde se rompe la relación generacional. Uno toma una clase con muchas personas que cambian a la siguiente clase. El estudiante es un individuo que tiene que navegar todo su trayecto escolar solo. La pedagogía se instrumenta para hacerse lo más personalizada posible pero más impersonalizada en su evaluación.

La comunidad política se va sustituyendo por la creciente importancia de las agrupaciones de la sociedad civil, que aparecen y desaparecen puntualmente de acuerdo con la dinámica de los problemas por los cuales surgieron. Las temáticas que importan a la ciudadanía son discutidas a instancias de estos grupos, y no porque procedan de un programa de partido político. Los mismos partidos políticos se vuelven diminutos en su membresía, no obstante el tamaño de los grupos votantes. El proceso de pérdida de legitimidad se acrecienta ante la falta de respuesta de los ciudadanos hacia las instituciones políticas, lo que se refleja en pobres votaciones que generan un desenclave del sentido real de las mayorías democráticas. Las instituciones que representan el poder del Estado dejan de concitar la confianza del ciudadano, lo que a éste importa no es lo que discuten tales instituciones, ni lo que al final imponen a la población.

Hay un proceso extraordinariamente peligroso en este fenómeno de desplome de las instituciones políticas. No es una posición alarmista lo que se expone aquí. Los datos que hemos

levantado sobre el sentido de pertenencia y de participación hacia las instituciones del Estado Nacional en 82 ciudades, lo expresan claramente. Sin embargo, este proceso no es sólo sufrido por el país. Lo comparten todos los países, como veremos en el ejemplo que más adelante mostramos. Hay un cambio muy significativo de las relaciones entre los ciudadanos y sus instituciones políticas, lo que pone en peligro la viabilidad del Estado como forma de organización ciudadana.

La internacionalización de todos los órdenes societarios, bajo el concierto de una filosofía económica que promueve la globalización, y que esta objetivada a dicha filosofía económica, plantea un proceso de cambio no exento de mayores sufrimientos que los que hemos pasado en los últimos 40 años. Porque además, este proceso de globalización, así como la modernización generó a la sociedad del riesgo (de lo impredecible, de lo azaroso, de lo inseguro), habrá de generar una sola certeza que nadie puede tomar en serio: que las leyes del mercado resolverán todos los problemas de convivencia humana en los órdenes políticos, económicos, sociales y culturales. Al menos hasta ahora, viendo el espejo de los países más avanzados, las diferencias sociales se han ampliado, la pobreza ha dejado de ser residual para convertirse en estructural, la inseguridad pública se ha incrementado y la educación, a pesar de la sociedad del conocimiento, de la información y de la tecnología, ha dejado de ser un medio de movilidad social.

La transición política como producto de las reformas políticas operadas a lo largo de los últimos 30 años, no ha podido hasta ahora, lograr la reforma del Estado. Nuestra propia incompetencia y el efecto de los procesos de globalización y cambio, originado por los efectos indeseados de la modernización, se han convertido en un obstáculo, hasta hoy insuperable. Lo más peligroso es la destrucción paulatina de la solidaridad ciudadana con las instituciones del Estado-Nación, lo que afecta los procesos

de cohesión social y vuelve peligrosamente inestables todas las relaciones y la mínima confianza en lo que representan y deben ser la actuación de las instituciones. La democracia en esta situación pierde factibilidad, y la legitimidad se difumina volviéndose oportunidad para salidas políticas autoritarias de todo tipo, y a cuál más temibles.

UNA INVESTIGACIÓN EMPÍRICA SOBRE IDENTIDAD NACIONAL

Durante los últimos 20 años hemos estudiado cómo responden muestras estadísticas representativas de las poblaciones de más de 74 ciudades de la República Mexicana ante un conjunto de instituciones del Estado-Nación (Béjar y Cappello, 1986, 1988a, 1988b, 1990, 1992a, 1992b), (Cappello, 1983, 1991, 1993a, 1993b, 1994, 1995a, 1995b, 1990, 2002, 2003). Los ciudadanos expresan, ante nuestros instrumentos, sus sentidos de pertenencia y de participación ante dichas instituciones, las cuales, se clasifican en políticas, económicas, sociales y culturales. Las instituciones mapeadas para estos estudios iban desde la familia hasta los partidos políticos, la religión, la administración pública y las instituciones bancarias, comerciales o de trabajo, etc. Los datos arrojados indicaron evaluaciones con magnitudes muy bajas, donde sólo se diferenciaban las instituciones culturales y la mayoría de las sociales, aun cuando los puntajes tampoco eran muy altos. Concluíamos entonces que los ciudadanos mexicanos no presentaban una identidad nacional —como dimensión política— suficientemente desarrollada. Que su representación social —el consenso intersubjetivo— entre localidades, regiones y la totalidad arrojaba más diferencias que consonancias; y que, eran las instituciones políticas y económicas, donde más se manifestaban las diferencias interregionales y locales. Las que

menos concitaban la posesión de una identidad nacional bien constituida.

Pensamos que eran los desencuentros históricos de una nación cuya conformación histórica, desde el principio, no fue producto de un consenso entre sus miembros, sus grupos, sus clases y todos sus ciudadanos. Y de una larga serie de vicisitudes históricas negativas en sus encuentros con los poderes internacionales en turno, dentro o fuera de la misma nación. Sin embargo, nunca supusimos si el grado de desorganización de la identidad nacional estaba en su clímax, o iba en un proceso de remisión en sus síntomas, por más que evidenciábamos las condiciones actuales críticas en que se desenvolvía nuestra vida política interna e internacional.

Hoy tenemos datos obtenidos en tres mediciones, a intervalos de tiempo de siete y cinco años entre ellas, en las tres principales ciudades del país: Guadalajara, México y Monterrey, donde se acusa un proceso de desplome de los sentidos de pertenencia institucional, particularmente ante las instituciones políticas y económicas. Dicho de otra manera, acusan dichas instituciones una creciente falta de credibilidad ante las expectativas, aspiraciones y demandas de los ciudadanos.

Veamos los datos y hagamos un breve comentario sobre ellos.

TABLA 1
PUNTAJES SOBRE SENTIDO DE PERTENENCIA A INSTITUCIONES NACIONALES

Años	*Instituciones políticas*	*Instituciones económicas*	*Instituciones sociales*	*Instituciones culturales*
1992	28	36	49	62
1999	22	31	52	58
2004	17	26	48	52

En 1992, como se observa en la Tabla 1, de un puntaje posible de 90 puntos, las instituciones culturales son calificadas con 62; las sociales con 49; las económicas con 36 y las políticas con 28. En 1999 dichas instituciones, en la misma secuencia, obtienen un puntaje de 58, 52, 31 y 22. Mientras que en 2004, el puntaje continúa disminuyendo. Se constata que todas las instituciones sufren una pérdida en las estimaciones del sentido de pertenencia de los ciudadanos hacia ellas. Pero las instituciones económicas y políticas son las que acusan la ponderación más baja. De 1992 a 2004, en promedio, el índice de sentido de pertenencia hacia las instituciones pasa de 43.75 a 36.25.[1] Es decir, refleja una pérdida general de 18%. Si hacemos la misma operación con los índices de sentido de pertenencia político de los ciudadanos obtenemos una pérdida de 40%. Con respecto al sentido de pertenencia a las instituciones económicas la pérdida es de 28%, mientras que hacia las instituciones sociales es de 3% y a las culturales es de 17%. En otras palabras, aunque las instituciones sociales y políticas se mantienen con estimaciones más altas de sentido de pertenencia institucional por parte de la ciudadanía, todas han sufrido perdidas significativas, con excepción de las sociales, las cuales acusan menos fluctuaciones en los catorce años comparados (1992-2004).

Podríamos indicar que nuestra sociedad está derivando hacia un modelo que ofrece pocas perspectivas de identificación. Por ende, da pocas oportunidades para desarrollar un consistente sentido de participación que pudiese fortalecer la vida institucional de los mexicanos. Siendo las instituciones políticas y económicas las que tienen mayor significado e importancia para

[1] La sumatoria de los cuatro índices de 2004, divididos por el número de los mismos, nos da un promedio. Igual proceso, nos dan sus respectivos promedios, para los casos de 1992 y 1999. Las diferencias entre los índices de cada año, nos dicen los cambios ocurridos de período a período.

consolidar una identidad nacional en términos de viabilidad como Estado-Nación, exhiben la precariedad de sus índices para concitar la identidad nacional. Si no cambia esta tendencia, pudiera llevarnos a mayores procesos de inestabilidad y gobernabilidad institucionales, cuyo término podría inclinarse hacia soluciones represivas y autoritarias, dando al traste con nuestros intentos de crear una cultura y una democracia modernas.

A modo de conclusión

Como siempre, México se inicia en un nuevo tipo de sociedad sin haber llegado siquiera a una modesta etapa de la sociedad del bienestar. Pasamos del umbral de la pobreza al de la pobreza extrema con todos los efectos sociales, económicos y culturales que esto representa. Pareciera que nuestro acceso a este nuevo mundo del conocimiento, de la información, de la posmodernidad, de la revolución científico tecnológica, de la globalización se caracteriza por una única certidumbre: la del riesgo. Es como si arribásemos al tercer círculo del infierno donde Dante coloca la advertencia: *Aquellos que entran aquí pierdan toda esperanza*.

Obras consultadas

Arguedas, Alcides (1909). *Pueblo Enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos*. Santiago Chile, Amauta.

Bejar, Raúl y Héctor M. Cappello (1992a). *Identidad y carácter nacionales en el Centro Norte de México. Ciudades de Aguascalientes, San Luis Potosí y Zacatecas*. México, UNAM/CRIM. Aportes de Investigación, 55.

__________ (1992b). *Identidad y carácter nacionales –estudio comparativo del Sureste con otras regiones de México*. México, UNAM/CRIM. Aportes de Investigación, 54.

Bejar, Raúl y Héctor M. Cappello (1990). *Bases teórico metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales*. México, UNAM/CRIM.

__________ (1988b). *Conciencia nacional en la frontera norte*. México, UNAM/CRIM.

__________ (1985). *Sobre la identidad y el carácter nacionales: un programa de investigación a mediano plazo*. México, UNAM/CRIM.

__________ (1986). "La identidad y el carácter nacionales en México: la Frontera de Tamaulipas". *Revista de Psicología Social*, vol. 1, núm. 2, otoño. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid y Universidad de Granada/ Dep. Psicología Social. pp.153-166.

Béjar, Raúl y Héctor Rosales, coord. (2000). *La identidad nacional mexicana como problema político cultural. Los desafíos de la pluralidad*. Cuernavaca, UNAM/CRIM.

Beck, Ulrich, Anthony Giddens y Scott Lasch (1994). *Modernidad Reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, Alianza Universidad.

Beck, Ulrich (1986). *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eineandere Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp.

Benedict, Ruth (1934). *Patterns of Culture*. Boston, Houghton Mifflin.

Bonfil. Guillermo, ed. (1993). *Nuevas identidades culturales en México*. México, CONACULTA. Biblioteca Pensar la Cultura.

Bourdieu, Pierre (1986). *Distinction*. Cambridge, Harvard University Press.

Bunge, Carlos Octavio (1918). *Nuestra América. Ensayo de Psicología Social*. 6.ed. Buenos Aires, Sudamericana.

Cappello, Héctor M. (2003). *Transición socioeconómica y cambio en la identidad nacional*. Cuernavaca, UNAM/CRIM.

__________ (2002a). "Globalización, identidad y carácter cívico-político. Estudio comparativo de Sevilla, España y cuatro ciudades mexicanas". En: Béjar y Rosales. *Op. cit*. pp.185-258.

Cappello, H. M. y Marín, S. M. (2002b). "Identidad, carácter cívico-político y emoción en dos países". Sociotam., vol. XIV, núm. 1, pp. 169-207.

Cappello, Héctor M. (1996). "Economic. Globalization Effects on the Identity and Character of Complex Societies. A Comparison between Northern and Southeastern Populations of Mexico about their National Identity and National Character". En: *Pluralismo Cultural, Identidade e Globalizaçao*. Rio de Janeiro, Brasil. Seminario Internacional, abril 10-12, UNESCO, Conselho internacional de Ciencias Sociais.

_________ (1995). "Los procesos de globalización , la cultura política e identidad y carácter nacionales en México". En: Mato, Daniel, ed. *Op.cit*. pp.254-280.

_________ (1995a) "Processes of Change in the Civil-political Identity and Caracter of Two Cities from the Northeast of Mexico. Revisiting the theory". *Sociotam*, vol. V, núm. 1, enero-junio. Ciudad Victoria, Tamaulipas. pp.9-56.

_________ (1994). "Similarities and Differences between Hispanicas and Mexicans about their Nacional Identity and Character". Sociotam, vol. I, núm. 2, julio-diciembre. Ciudad Victoria, Tamaulipas. pp.43-64.

_________ (1993a). "Variaciones de la identidad nacional. Un estudio empírico de la identidad y el carácter en seis regiones de la nación mexicana". En: Bonfil. *Op. cit*. pp.179-213.

_________ (1993b). "Identidad y Carácter Nacionales. Estudio comparativo entre regiones de Occidente y el Bajío". *Sociotam*, vol. III, núm. 2, julio-diciembre. Ciudad Victoria, Tamaulipas. pp.7-37.

_________ (1991). "Sobre la identidad y el carácter nacionales". *Sociotam*, vol. I, enero-junio. Ciudad Victoria, Tamaulipas. pp.33-42.

__________(1983). *Crisis Nacional, identidad y carácter nacional en la Frontera Norte*. Las Palmas, Gran Canaria, Encuentro Nacional de Psicología Social, III.

Caso, Antonio (1907). "Nietzche, su espíritu y su obra". *Revista Moderna*, vol. VIII, núm. 358, agosto. México. pp.348- 350.

Castoriadis, Cornelius (1995). "La democracia como procedimiento y como régimen". *Vuelta*, Año XIX, octubre. México. p.23.

Díaz de Medina, S. J. F. (1954). *Una réplica al Ariel de Rodó*. Tijerina Librero, La Paz.

Frank, Waldo (1929). *The Re-discovery of America*. New York & London, Scribner's.

Giddens, Anthony (1997). *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento clásico y contemporáneo*. Buenos Aires, Paidós.

__________ (1994). "Vivir en una sociedad postradicional". En: Beck y Giddens. *Op. cit*. pp.75-208.

__________ (1991). *Modernity and Self Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Londres, Polity Press & Basil Blackwell.

__________ (1990). *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid, Alianza Editorial.

Gorer, G.(1950). "The Concept of National Character". *Science News*, núm 18, Penguin Books, Harmondsworth, Eng. pp.105-103.

García Calderón, Francisco (1912). *Les Democraties de L'Amerique*. París. Gallimard.

Henriquez Hureña, Pedro (1960). *Obra Crítica*. México, FCE.

Hofstede, George H. (1980). *Culture's Consequences: Internacional Differences in Work-Related Values*. Beverly Hills, CA, Sage.

González, Prada Manuel (1946). *Horas de Lucha*. Buenos Aires, América Lee.

Lebon, Gustavo (1896). T*he Crowd: A Study of Popular Mind*. Londres, Ernst Benn LTD.

Lerner, D. y H. D. Laswell, ed. (1951b). *The Police Sciences*. Stanford, Stanford University Press.

Linton, Ralp (1945). *The Cultural Background of Personality*. Nueva York, Appleton-Century Crofts.

Martínez Estrada, Ezequiel (1960). “Análisis funcional de la cultura”. *Lunes de la Revolución*, núm. 47, febrero. pp.13-20.

Mato, Daniel, ed. (1995). *Globalización y construcción de identidades y diferencias, conflictos y transformaciones sociopolíticas en América Latina*. Caracas, Nueva Sociedad, Universidad Central de Venezuela y UNESCO.

Mead, M. (1951b). “The Study of National Character”. En: Lerner y Laswell. *Op. cit*. pp. 70-85.

Nim, Frías Alberto (1907). *Ensayos de Crítica e Historia*. Valencia, Sampere.

Paz, Octavio (1950). *El Laberinto de la Soledad*. México, FCE. Cuadernos Americanos, 2ª reed. (1959).

Ramos, Samuel (1934). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, Impresora Mundial.

Reyes, Alfonso (1955). *Obras Completas*. México, FCE.

Spencer, Herbert (1876). *Principles of Sociology*. (Reed 1996). Nueva York, Wadsworth,

Tamayo, Franz (1922). “Carta de americanos para americanos”. *Repertorio Americano*, vol. XIII. pp.406-407.

Triandis, Charles H. (1995). *Individuals and Colectivism*. Nueva York, West View Press.

Vasconcelos, José (1937). *Obras Completas*. 3 tomos. México, Libreros Mexicanos Unidos.

Zea, Leopoldo (1955). *América en la conciencia de Europa*. México, Los Presentes.

La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas se terminó de imprimir en diciembre de 2005 en Grupo Edición, S.A. de C.V., Xochicalco 619, Col. Vértiz-Narvarte, 03600, México, D.F., en papel cultural de 75 g y cartulina couché de 250 g. Se utilizaron en la composición tipos Adobe Garamond y Minion. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Guadalupe Corona; la formación tipográfica, de Irma G. González Béjar. Se tiraron 500 ejemplares más sobrantes para reposición.